کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب لسان الصدق
مؤلف محمد سلیمان تنکابنی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۸۵۲
شماره ثبت کتاب ۹۰۳۵۵
۱۱۷۹۸

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

حقيقة ما حققه المحققون للحقيقة والمجاز ودقيقة ما دققه المدققون من الاطناب والايجاز

ووديعة ما اودعه المودعون من الاحراز ووسيلة ما توسل به المتوسلون بالاعزاز وذخيرة

ما ادخره المدخرون من الكنوز وقصيدة ما قصدها القاصدون من المعز وغنيمة ما غنمه الغانمون

الى الملاذ حمد مبدع ابدع المبدعات من العدم الى الابراز والصلوة والسلام على مؤسس

احكام الدين وعارج معارج منهاج اليقين وعالم معالم القوانين وزبدة زبدة

المرسلين سيدنا ابى القسم محمد صلى الله عليه وآله خاتم النبيين وآله المعصومين الطيبين واللعن ابدا على

الاعادي من الان الى اليوم الدين اما بعد فيقول العبد الجاني والفقير الفاني محمد بن

سليمان الطبيب التنكابني انى قد كنت في برهة من الزمان وشطر من الاوان نخالج في قلبي

ان اصنف كتابا في علم الاصول سالكا فيه اقرب طرق الوصول الى الاحكام

شرع الرسول وكان يعوقني عن ذلك عوائق الزمان وطوارق الحدثان مع قلة

البضاعة وتشوش الحال وقصر الباع واختلال البال حتى ان من الله على من الوصول

الى المقصود ويسر الى الطريق المعهود فاختصرت فيه على زبدة الافكار ونتائج الانظار

لينتفع به اولوا الابصار محترزا عن الاطناب في المقال والتوغل الى القيل والقال

فانها موجبة

فانها موجبة للملال ولما اردت تحرير ذلك استخرت بكتاب الحميد القران المجيد فجاءت

هذه الاية ووهبنا لهم من رحمتنا وجعلنا لهم لسان صدق عليا فسميته بلسان الصدق و

اسئل الله ان يجعله خالصا لوجهه المستطاب وتبصرة في جملة حساب الكتاب ومقبولا في انظار اولى

الالباب ونافعا للطلاب فان وجدت شيئا فيه من الخلل والاضطراب فهو من قلة الكتاب

والتمس من الاحباب طلب الغفران ليوم الحساب ورتبته على مقدمة وخاتمة وابواب

والى الله الاستعانة في كل باب اما المقدمة ففي تعريف علم اصول الفقه

واعلم ان له اعتبار ان حالة الاضافة وحالة العلمية والحالة الاولى تحتاج الى

بيان ثلثة اشياء تعريف المضاف والمضاف اليه والاضافة فههنا مقامات ثلثة المقام

الاول في تعريف المضاف اعلم ان الاصول جمع الاصل وهو يطلق في العرف على

معان والمقصود بالبيان معرفة معناه اللغوي والحقيقي وهو اثنان الاول ان الاصل

ما يبتني عليه الشيء الثاني انه اسفل الشيء وهو حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي

والمعنوي او حقيقة في الاول خاصة او الاخير خاصة وجوها بل على طلق بعضها اقوال

عن الاصوليين وقيل الخوض في المطلب لابد من بيان النسب بين المعنيين والنسبة عموم

مطلق فان الثاني من افراد الاول والصحيح السيد المرحوم بحر العلوم وكلما صدق عليه الثاني

صدق عليه الاول بخلاف العكس وبيان ذلك تحتاج الى بيان مطلبين الاول ان

المراد بالابتناء هو الحسي او العقلي او العادي او الاعم لا ريب الاخير فمثال

الاول ابتناء فوق الجدار على تحته والثاني كابتناء النتيجة على المقدمة عند الاشعرة والثالث

مثل ذلك الا انه على طريقة المتكلمين ولا يخفى ان الابتناء يتبادر منه المعنى الاعم

الى اهل الثلثة ولا يصح سلب الابتناء

انما للثلثة ولا يصح سلب الابتناء عن كل واحد من هذه المعاني وهاهنا مسائل الحقيقة انه
هل يشترط في الابتناء على تقدير كونه حقيقة في الاعم اللفظية ام يكفي كونه بالقوة
الحق انه مبتني على ان وجود المبدأ هل يشترط في المشتق ام لا وعلى الثاني او لا نحو
حقيقة في الاعم من الفعل والقوة اذا عرفت ذلك فظهر ان الابتناء يصدق على
العقلي ولا يصدق عليه شغل الشيء والحق ان الاصل حقيقة له في المعنى الاول
لوجوه ثلثة الاول التبادر الحكمية المفيدة للظن في اللغات الثاني عدم صحة
السلب الثالث الاطراد واصل الاول كونه وضعيا ويثبت الحقيقة العرفية منه
ثم يثبت الحقيقة اللغوية باصالة عدم النقل ويثبت المجازية في الثاني على سبيل
الخصوص بعد اصالة عدم الاشتراك وتبادر الغير وصحة السلب وهل الاصل حقيقة في عدم العلة
ايضا فانه مما يبتني عليه عدم المعلول ام لا وهذا مبني على ان لفظ الشيء هل يطلق على المعدوم
حقيقة ام لا الحق الاعم لعدم التبادر وصحة السلب فالاصل لا يطلق حقيقة على عدم العلة
ولو قيل الاصل في اللغة مبنى الشيء لكان اقرب لانه اخصر مع افادته المطلب تذنيبات
الاول ان عادة القوم قد جرت بذكر معنى اللغوي في مقام بيان معنى اللفظ اصطلاحا
وذلك لوجهين الاول افادة المناسبة المصححة بين معنى اللغوي والاصطلاحي وفايدته تصحيح
الاستعمال الثاني افادة انه لو اختلف في معناه الاصطلاحي فالاقرب الى المعنى اللغوي
هو المتعين فلذا نذكره وفيهما ما سيجيء انشاء الله الثاني ان قولهم الاصل ما يبتني
عليه الشيء لا يصح هذا الحمل لان قولهم الاصل المراد به لفظ الاصل واما قولهم ما يبتني
عليه الشيء فلا يخلو اما ان يكون المراد منه ايضا اللفظ او المعنى والاول

باطل

باطل لانه مبني على ان الالفاظ هل هي موضوعة للالفاظ كما هي موضوعة للمعاني ام لا والحق الثاني
لان الاول مستلزم للاشتراك المخالف للاصل والقدر المتيقن وضعها للمعاني والحاصل انه يمكن ان
المراد بما يبتني عليه الشيء اللفظ فالمعنى يصير هكذا لفظ الاصل موضوع للفظ ما يبتني عليه
الشيء وهو خلاف التحقيق والثاني ايضا باطل لان المعنى مباين مع اللفظ فكيف
يحمل عليه والجواب عن هذا الاشكال ان الامر في هذا المقول متردد بين النقل والاضمار
والاول بان يقال ان حمل الشيء على المباين يخرج على الا ان هذه الهيئة قد نقلت
عن الوضع اللغوي فيجوز فيها الحمل على المباين والثاني بان يقال لفظ معناه ما ذكر لا بالنقل
ان الاصل معناه ما يبتني عليه الشيء واذا دار الامر بين الاضمار والنقل فالاول اولى ويرجح
له زيادة تحقيق انشاء الله والاصل في الاصطلاح يطلق على معان مرجع الكل الى اربعة
الدليل والقاعدة والظاهر والاستصحاب وقد يعبر عن الثالث بالراجح وقد يعبر بالغالب
والخطب في ذلك سهل وانما الكلام في ان الاصل هل هو حقيقة في الجميع او مجاز وعلى
الاول بل هو مشترك معنوي او لفظي وعلى الثاني هل هو حقيقي او تعييني وفي الكل
خلاف الحق انه حقيقة في الدليل والبواقي من افراده اذ الدليل في عرف الاصوليين
هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والقيد بالامكان لادخال الدليل
المغفول الذي لم يقع النظر فيه فانه دليل في الواقع والقيد الثاني انما هو لاخراج النظر
الفاسد فانه لا يكون في نفسه سببا للتوصل والقيد الثالث لاخراج الحد فانه قسيم الدليل
قيل هذا التعريف لا يشمل الا القضايا المترتبة ترتيبا صحيحا بالفعل لانه لا يمكن ان
يترتب مرة اخرى كما لا يخفى وفيه ان المراد بالامكان الامكان الذاتي الجامع

تحقيق في الاصل

تعريف الدليل

تعريف

للفعل وليس مقابلا له لانه لو كان كذلك فلا يكون لنا دليل بالفعل اصلا وهذا التعريف
مخالف للاصطلاح المنطقيين لانهم يشترطون في الدليل التركيب من القضايا
ونحن نطلقه عليها وعلى المفردات ايضا اذا عرفت ذلك فنقول الاصل يطلق
على الدليل اطلاقا كثيرا وهو قدر مشترك بين الظاهر والقاعدة والاستصحاب
والاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز خلاف الاصل بالنسبة الى الاشتراك
المعنوي مضافا الى التبادر في الدليل وعدم صحة السلب عنه وفي بعض
الضوابط لما ان الاصل اصطلاحا مشترك لفظي بين الكل وذلك لعدم
الجامع بينها حتى يحكم بالاشتراك المعنوي ولا مناسبة بينها حتى يحكم بكون
بعضها حقيقة وبعضها مجازا ولا يمكن القول بكونه مجازا في الكل والا
للزم المجاز بلا حقيقة فتعين الاشتراك اللفظي بالوضع التعيني اقول فيه
نظر من وجوه خمسة الاول وجود الجامع القريب المستقل بين المعاني الثاني انه لا يلزم المجاز بلا حقيقة
لانك عرفت انه في اللغة حقيقة فيما يبتني عليه الشيء فكيف يلزم المجاز بلا حقيقة الثالث
انك قايل بالوضع التعيني وهو مسبوق بالاستعمالات المجازية المتكثرة فح يلزم المجاز
قبل صيرورته حقيقة وذلك ظاهر الرابع ان المناسبة موجودة وهي علاقة
الكل والجزء فان الدليل كل وغيره من جزئياته الخامس ان الوضع تعيني لا
تعيني كما سيجيء انشاء الله في موضعه تذنيبات الاول ان مرادنا بقولنا
الاصل في الاصطلاح يطلق على معان اربعة والثلثة من افراد الدليل انما هو من
اصطلاح الاصوليين والا فالاصل من اصطلاح علماء الرجال يطلق على الكتاب

كما يقولون

كما يقولون لزرارة بن اعين اصل مثلا الثاني ان الاصوليين قالوا في مبحث القياس
ان القياس يحتاج الى اشياء ثلثة الاصل والفرع والجامع والمراد بالاصل المقيس عليه
بل يستفاد من بعضهم ان المقيس عليه يسمى اصلا والظاهر من التسمية كونه حقيقة فيه
مع انهم حصروا معاني الاصل في هذه الاربعة التي ذكرناها وليس ذلك الا تهافتا وتساقطا بين كلامهم والجواب عن هذا الاشكال على ما يختلج بالبال انه غير وارد على الاصوليين
اذ لا يستبعد ان تقول ان المقيس عليه من افراد الدليل الذي يكون الاصل حقيقة فيه
ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان المقيس عليه طرق الوضع اصطلاحا كان اولغة اما من
باب التنصيص كان يقول وضعته لهذا او بذكر المعنى او لا ومثالها كما سيجيء في مبحث
التنصيص انشاء الله او باب الظن كالاستصحاب المثبت للوضع ان قلنا بكونه من
باب الظن او من باب التعبد كاصالة عدم النقل او من باب الامارة كالتبادر وغيره
وكون الاصل في المعاني الاربعة انما هو من باب التنصيص وكونه حقيقة في المقيس عليه
من باب الامارات فلا ينافي انحصارهم معاني الاصل مع كلامهم في مبحث القياس
هذا على فرض تسليم استفادة الانحصار من كلامهم والا فنقول اثبات الشيء لا ينفي
اثبات ما عداه له وذلك ظاهر الثالث ان المصطلح بكسر اللام هل يلاحظ
المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي او لا يلاحظها وبعبارة اخرى المصطلحات
هل تحقق فيها الهجر المطلق او في الجملة والثمرة في ذلك ان المصطلحات تصير
مجازات على القول بالهجر في الجملة وعلى الاول حقايق كما لا يخفى والاصل مع القايل
بالهجر المطلق لوجهين الاول ان الهجر في الجملة يحتاج الى القرينة في كل استعمال والاصل
عدمها الثاني ان ملاحظة المناسبة امر حادث والاصل عدمه والحق الهجر المطلق

لوجوه خمسة الاول الاصل الاول المتقدم الثاني الاصل الثاني المتقدم ذكره الثالث الاستقرا
في الاعلام فعليك بالانصاف والخروج من الجور والاعتساف انك اذا سمعته ولكن
لعلك فلا يلاحظه المناسبة مع المعنى اللغوي اصلا الرابع ان في المعنى المطلق تكثير
الفائدة لامكان التوصل منه الى الاستعمالات المجازية بخلافه في المعنى الاجمالي
وذلك ظاهر عند اهل الكمال الخامس الاستقراء في المرتجلات حتى قيل ان المرتجل
يشترط فيه ملاحظة عدم المناسبة مع ان بعض المصطلحات من افرادها فاذا ثبت
في هذا البعض يثبت في الباقي ايضا لعدم القول بالفصل فان قلت يمكن انقلاب
عدم القول بالفصل بان كل من لم يقل في غير المصطلحات التي من المنقولات قال به
فيها ايضا قلت عدم القول بالفصل الذي ادعيناه انما هو مع الدليل بخلاف ما ادعيتم
فتدبر اذا عرفت هذا التحقيق فنقول يرد على السيد المرحوم بحر العلوم ايراده وهو انه
قال ذكر المعنى اللغوي في مقام بيان المصطلحات انما هو لافادة المناسبة المصححة للنقل
وقد عرفت انه لا يلاحظ المناسبة في المصطلحات وكذا يرد على الفاضل المازندراني
هذا الاشكال حيث قال في حاشية المعالم ان الغرض من ذكر اصول الفقه بمعناه
الاضافي او لانه بمعناه العلمي ليظهر المناسبة بينهما وكذا يرد على الفاضل القمي والسيد
المرحوم بحر العلوم في فوائده حيث تكلفوا بان المراد بالاصل في اصول الفقه هل
هو الدليل او ما يبتنى عليه الشيء وطولوا الكلام في ذلك ونحن بحمد الله لا نحتاج
الى ذلك اذ هذا التركيب قد يخرج عن المعنى اللغوي وصار علما لهذا العلم بالنحو
المطلق فتم وكذا يرد على صاحب الضوابط حيث قال معرفة اصول الفقه
من حيث علميته يحتاج الى ذكر كيفية الاضافة انتهى ولا يخفى عليك انه لا توقف اصلا

ايراد على السيد بحر العلوم

ايراد على صاحب الضوابط

[illegible]

واناتوضنا

الفقه تعريف اصول

لغة الفقه تعريف

تعريف الفقه اصطلاحا

وانا توضنا جهة الاضافة ههنا لزيادة البصيرة المقام الثاني في المضاف اليه
اعني لفظ الفقه وهو في اللغة الفهم كما قيل في قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا
وقوله تعالى لا يفقه كثيرا مما تقول والفهم مشهور بسكون الهاء الا ان الفيروزابادي قال
التحريك افصح قيل الفهم والعلم مترادفان وفيه ان الفرق بينهما عرفا معلوم متوجه
بحيث يصح في العام الفطن ويفرق الفهم في العامي الفطن فيقال له فهيم لا عالم ويفرق
العلم على البليد الذي علم شيئا فيقال له عالم لا فهيم وتخصيص بعض اهل اللغة
بان الفقه هو العلم مطرود لان الظن على خلافه والخطب في ذلك سهل وفي
الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
والاحتمالات في هذا التعريف كثيرة فان العلم يطلق على معان خمسة الاول مطلق
الادراك الشامل للتصور والتصديق الثاني خصوص التصور الثالث خصوص
التصديق الرابع الملكة الخامس الملكة بل ثم الاحكام جمع الحكم وهو يطلق
على معان تسعة الاول التصديق الثاني الزام الامر والنهي الثالث النسب
الجزئية الرابع النسب الجزئية الخامس المحمولات كما صرح به الشريف في حواشي
المطول وقد عبر بعض عنها بالمسائل السادس الاحكام الخمسة التكليفية
السابع الاعم منها ومن الوضعية الثامن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين التاسع خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين هذه تسعة اذا ضربتها
فيما سبق تصير خمسة واربعين احتمالا ثم على التقادير اما المراد من الاحكام
الظاهرية او الواقعية او الاعم واذا ضربتها فيما سبق تصير مائة وخمسة وثلثين
احتمالا وعلى كل التقادير اللام في الاحكام اما للعهد الذهني او الخارجي

او للاستغراق او للجنس واذا ضربتها فيما سبق تصير خمسمائة واربعين احتمالا
وعلى التقادير قوله عن ادلتها اما ظرف لغو او مستقر وعلى الاول اما متعلق
بالعلم او الاحكام وكذا بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الثاني اما متعلقة من افعال
العموم او الخصوص وعلى التقادير اما صفة للعلم او الاحكام وهذه احتمالات
سبعة اذا ضربتها فيما سبق تصير ثلثة الاف وسبعمائة وثمانين احتمالا وعلى التقادير
اضافة الادلة الى الضمير اما عهدية او جنسية اذا ضربتها فيما سبق تصير سبعة الاف
وخمسمائة وستين احتمالا وعلى التقادير لفظ التفصيلية اما قيد توضيحي او
احترازي واذا ضربتها فيما سبق تصير خمسة عشر الفا ومائة وعشرون احتمالا وعلى
التقادير قيد الشرعية والفرعية اما توضيحيان او احترازيان او مختلفان هذه اربعة
واذا ضربتها فيما سبق تصير المجموع ستين الفا واربعمائة وثمانين احتمالا ولا بد من
التحقيق في بيان الاحتمالات وابطال الباطل منها فنقول البحث فيه يتم برسم امور
الامر الاول في لفظ العلم والكلام فيه يقع في موضعين الاول ان العلم حقيقة
في اي من المعاني الخمسة والحق انه حقيقة في التصديق لوجوه ثلثة الاول
التبادر في التصديق وذلك لا يخفى على المنصف المحقق الثاني عدم صحة السلب
عن التصديق وهو علامة الحقيقة على التحقيق مع صحة سلب لفظ العلم عن التصور
وغيره الا ترى لو قيل لزيد هل مات عمرو فيصح ان يقول ما علمت بذلك بل سمعت
وشككت الثالث غلبة الاستعمال في التصديق والغلبة علامة الحقيقة لانها
مفيدة للظن وهو حجة في اللغات فان قلت لو كان الغلبة علامة لكانت علامة
الحقيقة فيجب اعتبارها في المجاز المشهور مع انك لا تقول به قلت فرق بين

العلم حقيقة في التصديق لفظ

المقامين

المقامين فالحقيقة المرجوحة معلومة في المجاز المشهور وليس كذلك ههنا فان الحقيقة غير معلومة
فان قلت عدم صحة السلب العلم عن التصور موجود فلا يصح ان تقول في المجازية حتى قال ذلك
ان الله تعالى عارف بمهيات الاشياء بطريق التصديق ايضا فلذلك لا يصح سلب العلم واما
من حيث خصوص تصور فيصح السلب الثاني ان المراد بالعلم ههنا هل هو التصديق ام لا
الحق الاول لوجوه الاول تنصيص الاصوليين اكثرهم على ان العلم ههنا بمعنى التصديق
فذلك كاشف عن مراد المعرف الثاني اصالة الحقيقة فانه كما تميز المعنى الحقيقي
عن المعنى المجازي وشك في المراد فالاصل في الاستعمال الحقيقة وههنا كذلك الثالث
ان العلم بالاحكام الشرعية انما هو مكتسب عن الادلة كما ينطق به الحد ولا ريب
ان المكتسب من الادلة انما هو التصديق لا غير الرابع ان تصور الاحكام من مبادي
الفقه لا نفسه لصحة سلب الفقه عنه الخامس انه لولاه لصدق التعريف على المردد
من اول الفقه الى اخره وعلى الكافر والمقلد اذ تصور الاحكام حاصل لكل واحد
منهم والتالي باطل بالبداهة قال السيد المرحوم بحر العلوم وصاحب الاشارات بانه يمكن
حمل العلم ههنا على الادراك الشامل للتصور والتصديق واخراج التصور بقيد الادلة
وفيه انه الكل من القفا كما لا يخفى مضافا الى ما مر من اصالة الحقيقة وغيره وقال السيد
المرحوم ايضا في الفوائد بانه لو حمل العلم على التصديق لزم خروج معرفة مهيات العبادات
فانها من الفقه وليست من المعلومات التصديقية واجاب عنه بارادة الحكم بكونها
اسما لمسمياتها المعينة كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج
من المال فرجع الى التصديق وفيه نظر لان التصديقات المذكورة من المسائل الاصولية

ابطال ما عليه العلامة صاحب الاشارات

الفقهية على انه لا يصدق عليها انها العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فهو فرق اذ الترك
علمك تقول لبعض الاصوليين في اول تعريف الفقه حمل العلم على التصديق مع الالم في دفع
الاعتراضات الواردة على التعريف حملوه على الملكة الخ من قسم للتصديق وليس بهذا الا
تناقضا وتناقضا في الكلام وذلك بعيد عن هؤلاء الاعلام بهذا هو تحصل الاشكال في
هذا المقال وحله على ما يخطر بالبال ان يقال ان النسبة بين التصديق والملكة تمنع
لصدق الملكة على التصور وصدق التصديق على غير الملكة فمرادهم من ان العلم بمعنى الملكة
ان المراد التصديق الملكي لا الملكة الا ان التصديق منوصه واي بهذا ان ذلك الاول من البيان
في لفظ الحكم اعلم انه ليس المراد من الحكم ههنا خصوص امر الحاكم كما هو احد معانيه وذلك
لاطباق الاصوليين على عدم ارادة ذلك منه في هذا التعريف وليس المراد منه ايضا الرائم
الامر والنهي لما مر وليس المراد منه المحمولات ايضا لما مر مضافا الا انه معنى مجاز للحكم لو جعل مرادا
فيه ولا قرينة لارادته ههنا فذار الامر بين الستة الباقية ولم يهمل قبل الخوض في بيانها
مقدمتين المقدمة الاولى في ان موضوعات الاحكام خارجة عن علم الفقه لان تلك
الموضوعات اما نفس موضوع العلم او من اجزائه او من اعراضه وكل ذلك من المبادي لا انها ما
التي تتوقف عليها مسائل العلم سواء كان من التصورات او التصديقات وقد صرح المنطقيون
بذلك كالقطب الرازي في اخر شرحه على الشمسية وهذا الظاهر عند اهله والمبادي قد تبين
في هذا العلم وقد تبين في غيره والغالب الاخير فلا تنافي بين كونها خارجة عن الفقه ومبينة
في ذلك المسئلة المقدمة الثانية في بيان الاحكام الوضعية وانها من الفقه ام لا ان
الاحكام الوضعية مختلف فيها بين الاصوليين فقيل بانها ثلثة الشرط والسبب والمانع
ومنهم من جعلها خمسة وهي الشرط والجزئية والمانعية والصحة والفساد ومنهم من زاد
السببية ايضا وفيها اقوال اخر ايضا يطول بذكر المقام وخرج تحريرها عن نظم الكلام

والحق

تخصيص معنى الحكم

في بيان الاحكام الوضعية

والحق ان كلما يكون تحققه مشروطا بالعلم والعقل والقدرة والبلوغ فهو تكليفي والا فوضعي
وليس منحصرا في عدد فيه النسبة بين الحكم التكليفي والوضعي عموم من وجه يجتمعان كما في كون
الدلوك سببا لوجوب الصلوة انه حكم وضعي من حيث السببية وتكليفي من حيث وجوب
الصلوة ويصدق التكليفي فقط على نحو وجوب الوضوء مثلا ويصدق الوضعي فقط
لما في ماومات نحو تحقق ولد والدين يكون جميع المال له فانه ليس بمكلف مع ان المال يصير
ملكا له وهل الصحة والفساد من الاحكام الوضعية ام لا فيه اقوال الحق عندي دخولها
في الاحكام الوضعية لما تقرر نقلا وقيل انهما امران عقليان ليس من شانهما الاخذ
من الشرع فان المكلف لما اوتي به حكم العقل بالصحة والا فبالفساد ورد فيه اما اولا
فبان الصحة والفساد في المعاملات من الامور الشرعية اذ معناهما ترتب الاثر وعدمه
وليس العقل مدركا لهما وثانيا ان الشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به
العقل وسائر الاقوال بينة البطلان فلا نحذر بالبيان ذكرنا صرف العنان عن ذكرها
واختلفوا في ان الاحكام الوضعية هل هي من الفقه ام لا الحق الاول تبعا للسيد
المرحوم بحر العلوم وصاحب الارشاد لانها احكام صدرت من الشرع ولها عوارض وخواص
وليس للفقيه من ذكرها والبحث فيها مناص مع ان المقصد الاصلي في الاحكام الشرعية
وان اقسام الفقه هو الاحكام الوضعية وكذلك المطلب الاعلى في المعاملات هو بيان
الصحة والبطلان ولا يصح سلب الفقه عنها كما لا يخفى وقيل ان الاحكام الوضعية كلها
راجعة الى التكليفيات مثلا كون الدلوك سببا لوجوب الصلوة معناه الصلوة
واجبة وهكذا وفيه ان ذلك غير مطرد لما ذكرنا من ان بينهما عموما من وجه وذكرنا

من الفقه مع انها داخلة فيه كقوله اقيموا الصلوة قلت تثبت من اعتقاد النسب الانشائية نسبة
خبرية وهي وجوب الصلوة في هذه الاية مثلا فان قلت فعلى هذا نفس التصديق بالانشاءات
تخرج من الفقه مع انها داخلة فيه قلت لا باس بالخروج لان التصديق بالانشاءات تصديق
بدليل الفقه لا بنفسه هذا غاية ما يمكن في تصحيح النسب الخبرية والحق انه باطل لوجهين الاول
ان المعرف والمحدود هو الفقيه فكيف يمكن حمل كلامه على غير مصطلحه بل على معنى من المعاني المجازية
عنده الثاني ان التعريف يشمل الموضوعات مع انها خارجة الا ان يقال بخروجها من الشرعية
وفيه تامل اذ من شان الشارع بيانه ايضا ظاهرا فاما ارادة النسب الخبرية فهو ايضا غير
صحيح مستقيم لوجهين الاول انه خلاف مصطلح القوم كما مر في النسب الخبرية
الثاني وذلك ظاهر ولا يمكن ان يراد من الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير والخطاب هو الكلام الملقى كما هو معناه اللغوي لا توجيه الكلام نحو الغير لانه معنى لغوي له والمراد
بالاقتضاء هو طلب الفعل او الترك مع المنع من النقيض او بدونه فيشمل هذا القيد الاحكام الاربعة الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والمراد بالتخيير الاباحة ووجه بطلان ذلك من وجوه الاول
انه يستلزم استدراك قيد الشرعية الثاني انه يستلزم استدراك قيد الفرعية الا ان يقال ان
قيد الفرعية انما هو لاخراج الخطابات المتعلقة بالعقائد فان الاعتقادات ايضا افعال كما يقال الافعال
الباطنية ولا يخفى بعد هذا الوجه الثالث انه يلزم اتحاد الدليل والمدلول اذ المراد من الادلة السنة
والاجماع والعقل والكتاب مع ان الكتاب نفس الكلام الملقى فان قلت الاحكام عبارة
عما علم ثبوته من الدين بداهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا
ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكم من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم

في ابطال ارادة النسب الخبرية

ما ادعى الافتراق ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر دائر بين الاحتمالات الستة بعد الاكمل ارادة
التصديق منها من الحكم لانه اما ان يكون المراد التصديق الفقيه بتصديقاته او ان المراد
تصديقه بتصديقات الشارع والاول باطل لوجوه ثلثة الاول ان التصديق معنى مجازي للحكم
في عرف الاصوليين فلا يحمل كلامهم على غير مصطلحهم بدون القرينة على ذلك الثاني ان تصديق الفقيه
بتصديقاته الماخوذة من الادلة الشرعية ليس فقها والا فيلزم ان لا يسمى الفقيه العالم باحكام
الشرع الغير المتفطن لعلمه فقيها وبطلانه واضح الثالث انه يلزم فساد قيد الشرعية
اذ المراد بالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وليس كذلك تصديقات الفقيه بل ليست
من شانها كذا بل مصدقاته كذلك والثاني ايضا باطل لوجوه اربعة الاول اول ما يرد على
الاول الثاني انه يلزم ان يكون قيد ادلتها فاسدا لانه اما ان يتعلق بالعلم او الاحكام
او المتفرعة او بالمقدر والاول باطل لان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة
التفصيلية بل العلم بمعلوماته حاصل عن الادلة والثاني ايضا باطل لان علم الشارع
ليس عن الادلة وظهر من ذلك بطلان الاخيرين الثالث ان تصديق الفقيه بتصديقات
الشارع ليس فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته الرابع يلزم فساد الشرعية لانها ما من
شانه ان يؤخذ من الشارع فالمعنى يصير هكذا الفقه هو العلم بتصديقات الشارع التي
من شانها ان تؤخذ من الشارع وذلك بين البطلان اذ ليس شان الشارع بيان
تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته كما لا يخفى ويمكن ارادة النسب الخبرية من
الاحكام كما اختاره بعض الاعلام فان قلت فعلى هذا يخرج النسب الانشائية

من الفقه

الميتة وحرم الربوا وغير ذلك قلت الجواب عنه بوجوه الاول ان هذا الكلام اجمالي الاول ان الفقه
هو العلم بالاحكام التي علمت اجمالا من الدين وتفصيلها انما هو عن الادلة التفصيلية الثاني
ان اجمال هذه الاحكام الاجمالية التي علمت من الدين علم عن الادلة التفصيلية ايضا فاذا
كان المراد الاول فهو انه خلاف المتفهم ظاهر عبارته لا يدفع اتحاد الدليل والمدلول اذ المدلول
هو الاحكام التفصيلية ح والدليل ايضا وكذا ان كان المراد الثاني كما هو ظاهر عبارته ففيه اما اولا
فبان العلم بتلك المطالبات على سبيل الاجمال من الادلة التفصيلية ليس فقها فلا يصح ح هذا الحد
وثانيا ان الاحكام الاجمالية لا يستفاد من الادلة التفصيلية بل من الادلة الاجمالية لا غير
وثالثا ان التقييد بالاجمال لا يفهم من التعريف ورابعا ان التعريف يشمل المقلد ايضا لو حصل
له العلم الاجمالي بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا بطريق التفصيل بل بطريق الاجمال وخامسا
انه يلزم ان لا يكون العلم بالاحكام تفصيلا عن الادلة التفصيلية بدون سبق العلم الاجمالي فقها
مع انه فقه كما هو ظاهر الثاني انا قد بينا ان للعبارة احتمالين والثاني وان يندفع اتحاد الدليل
والمدلول منه الا ان احتمال الاول لا يدفع ذلك فعبارته مجملة فلا يصح ان يكون جوابا فان قلت
هذا ينافي ما قلت ان ظاهر عبارته هو الاحتمال الثاني فان الظاهر قرينة على ارادته قلت
ظاهر عبارته المنقولة ههنا ظاهرة في الاحتمال الاول ولكن يظهر من عبارته بعد ذلك ان المراد
الاحتمال الثاني فيصير مراده مجملا الثالث ان هذا الجواب موقوف على ورود الحكم في كل مسئلة
من المسائل وهو محل خلاف بين المسلمين حيث ان بعضهم ذهب الى جواز خلو الواقعة عن الحكم
الرابع ان الظاهر من كلامه ان الادلة منحصرة في الخطابات المفصلة مع ان ذلك [illegible]
لان من الادلة الاجماع ومنها العقل ومنها السنة الفعلية ومنها السنة التقريرية وكل تلك الخطابات ليست مفصلة [illegible]

فان قلت ... الاشارة الى ... وجه التأمل ... على ان النقل ... خطابات مفصلة ... فالاكتفاء ... والاجماع ... ولكن ... [illegible]

[margin:] تعريف اصول الفقه

[margin:] دفع اتحاد الدليل والمدلول

فان قلت يمكن دفع اتحاد الدليل والمدلول بان المراد بالحكم هو الذي هو مدلول الكلام النفسي
ومن الادلة اللفظ قلت الكلام النفسي باطل كما تقرر في الكتب الكلامية ولقد بسطنا الكلام
فيه في رسالتنا الموسومة بمنهاج الافكار في اصول الدين في بحث الكلام وليس ههنا محله الرابع
من الابحاث التي ترد على تعريف الحكم بالخطاب ان تعريف الفقه موروث من القدماء والحكم
في مصطلحهم ليس كذا بل هذا الاصطلاح انما هو من الغزالي وبعض من تبعه من الاشاعرة
فحمل الحكم على الخطاب حمل للحكم على خلاف اصطلاح الاصحاب في ذلك غير مرضي عند
الاصحاب الخامس ان الحكم لو كان بمعنى الخطاب فيستلزم خروج الاحكام الوضعية
فان بعضها وان امكن التاويل فيها بالارجاع الى الاحكام التكليفية ولكن جلها ليس كذلك
مع انها من الفقه كما مر السادس انه يخرج الاحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان الخارجية
كقوله الخمر حرام السابع انه تخرج الاحكام المتعلقة بالترك كقوله يجب ترك الزينة على المتوفى
زوجها الثامن انه يخرج التكليف بنفس التكليف اذ الظاهر من قوله الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين تعلق الخطاب بعد التكليف فالخطاب بنفس التكليف حكم وخارج عن التعريف
التاسع ان ذلك لا يشمل الاحكام التمرينية للصبي مع انها من الفقه فان قلت تلك
الاحكام متعلقة بفعل الولي فيصدق انها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فالصبي وان لم يكن مكلفا ولكن الولي مكلف والدليل على ان تلك الاحكام راجعة
الى الولي هو تعلق الامر بالولي وذلك قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع قلت
الامر بالامر هو امر من الامر الاول الى الثالث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقد جعلوا ذلك من ثمراته

[margin:] ... الشيخ البهائي ...

[margin:] التكليفية
[margin:] ابطال ارادة الخمسة

فلا يرد ابحاله ولا يمكن ان يراد من الاحكام الخمسة التكليفية لوجهين الاول انه
يلزم استدراك قيد الشرعية لان الاحكام الخمسة التكليفية شرعية لا غير الثاني
انه يخرج الاحكام الوضعية مع انها داخلة في الفقه ولا يمكن ايضا ارادة الاعم
من التكليفية والوضعية لاستدراك قيد الشرعية بل الفرعية ايضا لظهور ان
التكليفية والوضعية في الشرعية الفرعية وفيه تامل والحق ان يراد بالاحكام
مطلق الخمسة التكليفية والوضعية صدرت من الشارع ام من غيره كاوامر الموالي
بالنسبة الى عبيدهم والدليل على ذلك انه لا يمكن حمل الاحكام في هذا المقام
على مصطلح الاعلام اعني الاعم من الوضعية والتكليفية لا مر من المفاسد واذا
تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات وهو ههنا ما ذكرنا والعلاقة استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل والاقربية عرفية لا اعتبارية فلا يخرج الاحكام الوضعية كما توهم
ولا يستلزم استدراك الشرعية لانها مخرجة للاحكام الخمسة الغير الشرعية من اوامر الموالي بالنسبة
الى العبيد ولا يتوهم ان المجازات لا ينحصر في ذلك لانه يمكن الاخذ بالمعنى المجازي للمعنى
المصطلح الاخراج عن الخمسة التكليفية فقط وغير ذلك فلم تو هما اخذ المعنى المجازي
للاعم من الخمسة التكليفية والوضعية لانا نقول مجازات سائر المعاني المصطلحة غير
سليمة عن الاعراض فيتعين ما ذكرناه الامر الثالث في لفظ الشرعية وهي ما من
شانه ان يوخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل وان لم يوخذ بالفعل فيشمل
بعض العقايد كالاعتقاد بان القدرة عين ذاته وان المعاد حق واشال ذلك
وفي العقايد التي لا يمكن ان يوخذ من الشارع كوجوب الحكم بوجود الصانع

[margin:] ابطال الاعم منها ومن الوضعية

[margin:] فيه تامل ... مع الظهور ... اشارة الى ... استدراك الفرعية ... في لا يلزم ...

[margin:] في بيان الشرعية

والحكم

[margin:] تعريف اصول الفقه

[margin:] في معنى الفرعية

[margin:] ... الرابع ... النتائج

والحكم بثبوت الرسول ووجوب النظر في المعجزة فان الشرعية لا يشملها اذ ليس شان الاحكام
المذكورة الاخذ من الرسول فان اثبات وجوبها بقول الرسول انما هو بثبوت رسالته وبعد
ذلك لا معنى لوجوب تلك الاحكام كما لا يخفى الامر الرابع في لفظ الفرعية قيل انها ما يتعلق
بالعمل بلا واسطة وينتقض عكسا بخروج مسائل الميراث وامثاله مما لا يتعلق بالعمل وطردا بدخول
بعض مسائل اصول الفقه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وحجية عمل المجتهد برايه وقال صاحب
النتائج الفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان من المتعلق من الادلة
الظاهرة وفيه نظر من وجوه الاول انه غير منعكس لخروج مباحث النية عن الفقه مع انها
داخلة فيه الثاني انه غير مانع لدخول مباحث اصل البرائة والاباحة الثالث انه
شامل من الملائكة فيدخل قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم مع انه ليس من الفقه فهو غير مطرد الرابع
انه غير مطرد ايضا لدخول قوله تعالى واذ اوحينا الى امك ان اقذفيه في التابوت الاية والاظهر
في المقام كما عليه بعض الاعلام احالة التسمية الى العرف فان مسائل اصول الفقه واصول
الدين معروفة عند اهل الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء
من الامرين المذكورين فخرج منها وجوب الاعتقاد بالمعاد والحساب والصراط وكذا عينية
بعض الصفات وامثالها الامر الخامس في قوله عن ادلتها والظرف يمكن ان
يكون متعلقا بالاحكام وبالعلم ولكن الاول باطل اذ لا يخرج علمه تعالى وعلم الانبياء
والائمة الاحيا عن هذا القيد لانه يصدق على علومهم ايضا علم بالاحكام الحاصلة

ايراد على الشيخ محمد تقي

عن الادلة ولو كان حصولها عند المجتهد مضافاً الى تصريحهم بان هذا القيد متعلق
العلم لا الاحكام كذا قيل وفيه نظر لان علمهم انما خرجت بلفظ العلم اذا اريد منه
الملكة او الظن او كلاهما فلو تعلق قوله عن ادلتها بالاحكام لا يلزم ما يلزم والحق ان يقال
في تحقيق الحال ان الظرف لو تعلق بالاحكام يلزم دخول علم المقلد اذ يصدق عليه انه علم با
لاحكام الحاصلة عن الادلة ولو عند المجتهد كذا يرد لو تعلق الظرف بالعلم ايضاً فان قلت
يدخل في التعريف علم النبي والائمة فانهم ربما كانوا يستنبطون الحكم من الكتاب والائمة
من السنة ايضاً فان الحسين ع ربما يستنبط الحكم من قول النبي مثلاً كما توهم به الفاضل
النراقي قلت استفادتهم الحكم من الكتاب ليس كاستفادتنا الحكم من الكتاب
بل كان ذلك ضرورياً لهم والمراد بالعلم في التعريف العلم النظري واما تعلقه بالحاصل المقدر
فذلك خلاف المقدر فتعين ان يتعلق بالعلم مضافاً الى تصريح الاصوليين
بذلك وفيه الكفاية ثم ان الفاضل القمي اخرج بهذا القيد الضروريات اذ
ليس الحاصل منها علماً محصلاً من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم
في نفس الامر وفيه نظر اذ ضروريات الدين ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة
اذ غاية ما يقتضيه الضرورة ثبوت تلك الاحكام عن صاحب الشرع من جهة التسامع
والتظافر والتواتر واما ثبوتها الواقعي فيتوقف على ثبوت الدين بحسب الواقع
واما اخراج مطلق القطعيات من الفقه كما صدر من البهائي رحمه الله فليس
على ما ينبغي اذ الاستدلال قد يفيد القطع ولو لم يكن قطع فالعالم بالاحكام الاجماعية

ايراد على الفاضل القمي

عن الاجماع

عن الاجماع ففيه ان قلنا بجواز التجزي وحجيته قوله واما الضروريات فالعلم بها وان كان حاصلاً
عن الدليل لكن ليس من الادلة الفقهية بل من الادلة الكلامية الدالة على صدق النبي فيما اتى
به فالضروريات تخرج عن الفقه لتصريح اهل الاصطلاح بذلك وباعتبار عهدية اضافة
الادلة الى الضمير اراد الادلة المعهودة عند الاصوليين وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل
ويخرج من هذا القيد علم المقلد ايضاً اذ ليس علمه حاصلاً عن الادلة المعهودة فان قلت التقليد
مغاير للعلم ولذا جعل قسيماً له حيث قسموا الاعتقاد الى العلم والجهل المركب والظن والتقليد قلت
هذا التقليد القسيم هو الاخذ بقول الغير من غير دليل والتقليد هٰهنا ليس من هذا القبيل اذ له
دليل مشهور وهو قوله هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي الى اخر
السادس في التفصيلية قيل هو لاخراج علم المقلد فان له دليلاً اجمالياً لا يجري وهو ما ذكر
سابقاً وفيه ان دليله ايضاً تفصيلي اذ في كل واقعة يجري الدليل فان قلت المراد التفصيلية
المعهودة قلت لم لا تقول بعهدية الادلة حتى يخرج علم المقلد ولا يحتاج الى قيد زائد فالحق
كون التفصيلية توضيحياً لا احترازياً وقد اجاب عنه الفاضل القمي بوجه اخر وهو ان الدليل
المذكور ليس لعلمه بل لعلمه بوجوب الاخذ به فيخرج عن قوله عن ادلتها وفيه نظر لان العمل
يتوقف على العلم فالدليل دليل لعلمه ايضاً ثم ان الفاضل المذكور قال يمكن ان يكون قيد
التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية فان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين
دال على ثبوت الاحكام اجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على
ثبوت التكليف اجمالاً ادلة لكن اجمالاً لا تفصيلاً وهذا العلم ليس فقهاً انتهى محصلاً وفيه نظر من وجوه
الاول ان الظاهر من العلم بالاحكام هو المعرفة باحادها على سبيل التفصيل فلا يحتاج الى
اخراجها بقيد زائد الثاني انه على فرض كون اضافة الادلة الى الضمير عهدية تخرج

ايرادات على تعريف اصول الفقه

الادلة الاجمالية فلا يحتاج الى قيد زائد الثالث ان صريح كلامه هنا ان العلم الاجمالي بالاحكام
الضرورة ليس علماً حاصلاً عن الدليل ومع ذلك كيف يحكم بان الضرورة دليل اجمالي فيشمله قوله عن
ادلتها ويخرج من قيد التفصيلية كما هو صريح كلامه هنا وليس ذلك الا تناقضاً في كلامه هذا محصل
بيان الفاظ التعريف ويرد على الحد ايرادات الاول ان الحكم في التعريف اما ان يكون
المراد منه الحكم الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري وعلى التقديرين لفظ العلم اما بمعنى الظن
او القطع او الاعتقاد الراجح الاعم منهما واذا ضربت هذه الثلثة في اثنين يصير الاحتمال
ستة وكلها باطلة لا يمكن ارادتها في الحد اما كون العلم بمعنى القطع والمراد بالحكم الحكم الواقعي
ففيه عدم الانعكاس لان اكثر الفقه مبتني على الادلة الظنية كالاجماع المنقول
والكتاب الذي هو ظني الدلالة والاخبار التي هي ظنية السند فيخرج عن الفقه مع دخوله فيه
لكن هذا عند القائلين بخروج القطعيات عن الفقه فان الفقه عندهم ليس الا ما يبتني على
الادلة الظنية وايضاً يخرج الشك بالحكم الواقعي مع الظن بالحكم الظاهري مع انه من
الفقه بل يخرج الوهم بالحكم الواقعي مع القطع بالحكم الظاهري وهو ايضاً فقه واما كون
العلم بمعنى الظن والحكم بمعنى الواقعي ففيه انه يلزم عدم الاطراد لدخول الظنون الحاصلة
للمقلد العامي من الادلة المعهودة عن الحكم الواقعي مع انها ليست من الفقه وعدم الانعكاس
لخروج القطع بالواقعي والشك به او الوهم به مع القطع بالحكم الظاهري الحاصل من الادلة
المعهودة مع انها من الفقه كما لا يخفى واما كون العلم بمعنى الاعتقاد الراجح والحكم
بمعنى الواقعي ففيه عدم اطراد التعريف بظنون المقلد على الحكم الواقعي عن الادلة
التفصيلية وعدم انعكاسه بخروج الوهميات والشكيات هذا مضافاً الى ان الاخير
الاول من معاني العلم مجاز ولا قرينة عليه واما اخذ العلم بالمعنى الاعم من الظاهري
والواقعي وجعل العلم بمعنى الظن او القطع او الاعتقاد الراجح ففيها ان العلم

او الظن

او الظن او الاعتقاد الراجح بالحكم النفس الامري من حيث انه من الاحكام النفس الامرية
ليس فقهاً بل اذا صار مقروناً بوصف الظاهرية والنسبة بين الحكم النفس الامري والظاهري
عموم من وجه مضافاً الى ان ذلك معنى مجازي للحكم فان قلت هناك وجوه ستة اخرى لتصحيح
الحد وهي اعتبار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او القطع مع
كون الحكم بمعنى الواقعي قلت هذه الوجوه تفسد الحد اذ القطع او الظن بوجوب
العمل ليس من المسائل الفقهية بل الاصولية مضافاً الى ان الاضمار خلاف الاصل
فان قلت هناك وجوه ستة اخرى وهي اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم بالمعنى الظاهر
منه اعني القطع او بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح مع كون الحكم بمعنى الواقعي او الاعم
فالمعنى يصير هكذا الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية مثلاً قلت لا اولاً
فبان الاضمار خلاف الاصل وثانياً ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقهاً بل الفقه
هو العلم بنفس المدلولات مضافاً الى ان ايراد كل واحد من الستة الاولية يرد على
كل واحد من الستة الثانوية والاخيرة فعلا يشرق الجواب عن هذا الايراد بحيث يخرج عنه
الغير ويكشف المراد ان المراد من العلم هو القطع ولكن المراد من الاحكام الاحكام
الظاهرية فان قلت ان الحكم حقيقة في الحكم الواقعي ولا يمكن ارادته هنا واذا تعذرت
الحقيقة فاقرب المجازات متعين وهو هنا الاعم من الواقعي والظاهري فالقرينة
الاقربية قلت قد ظهر لك سابقاً عدم جواز ارادته والقرينة على ما قلناه عدم
صحة الوجوه الباقية مع ان الحاصل من الادلة التفصيلية القطع بالاحكام
الظاهرية فان قلت القطع بالاحكام الظاهرية انما هو حصل من الادلة الاجمالية
التي هي القطعية دون التفصيلية الحي قلت اما اولاً فالدليل الاجمالي يفيد

القطع بالعمل لا غير وثانيًا أن الادلة التفصيلية باعتبار انتهائها الى اليقين واقامة
الدليل القطعي على حجيتها تفيد اليقين بالحكم الظاهر وثالثًا ان الصغرى الدليل الاجمالي
اعني قوله هذا ما ادى اليه ظني اشارة الى الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية
فتدبر فان قلت اختلافات الفقهاء وتخطئة كل صاحبه انما في الحكم الواقعي وفي
الظاهري فانه محل وفاق بينهم فان كلا مأمور بمقتضى ما ادى اليه ظنه قلت كون المبحوث
عنه هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فالاحكام الظاهرية
للمجتهد من حيث الوجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها يكون فقهًا وبهذه الحيثية
يكون معلومة للفقيه مقطوعًا بها ومن حيث مطابقتها للواقع يصير مورد الخلاف
فانطبق المحدود على الحد وسلم العكس والطرد الثاني ان المراد ان العلم الفعلي
من الاحكام كلها حتى لا يوجد للفقه مصداق اذ المسائل كثرة تجددوا ما فيها فكيف
يحيط به المجتهد فالتعريف غير منعكس لخروج كل الفقهاء فان قلت ان المراد
بالاحكام بعضها قلنا فح يلزم عدم الاطراد لدخول المتجزي اذا علم ببعض المسائل
عن الادلة التفصيلية فان قلت العلم بمعنى الملكة كما عليه صاحب لم فيكون
منعكسًا قلنا اولًا انك قلت سابقًا تعلق الظرف بالعلم فلازمه حصول
الملكة من الادلة مع ان الملكة لا تحصل من الادلة بل من الممارسة
وثانيًا انه يدخل من له ملكة ولكن لم يستنبط حكمًا بالفعل مع انه ليس
فقيهًا عرفا كما لا يخفى وثالثًا انه يخرج المتجزي مع انه داخل فيه على القول بحجية
ظنه فان قلت حاصل ما مر يرجع الى الجنس او الاستغراق الحقيقي وهنا شق

ايرادات على صاحب لم

ثالث

تعريف

[illegible] اللام

شق ثالث وهو الاستغراق العرفي او اكثر الاحكام كما في جمع الامير الصاغة قلنا
ذلك داخل في الجنس من حيث ما يرد عليه يرد عليه والجواب عن ذلك يحتاج الى رسم مقدمتين
المقدمة الاولى ان الجمع المحلى يستعمل في معان خمسة الاول العهد الذهني كقوله ولقد
امر على اللئيم يسبني الثاني العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال الثالث جنس الجمع كقوله
لا اتزوج الثيبات بل الابكار اي ذلك الجنس لا من هذا الرابع الاستغراق الجمعي
او المجموعي او الافرادي الخامس جنس المفرد كقولك فلان يركب البغال او جنس البغل ويجيء
انشاء الله في مبحثه زيادة بيان لذلك المقدمة الثانية انهم اختلفوا في جواز تجزي الاجتهاد
وعدمه عقلا والحق الامكان ووقوعه هذه العيان وسيجيء له زيادة بيان ثم القائل بالامكان
اختلفوا في حجية ظنه له وعدمه والحق الاول فان الادلة له ادل ثم القائلون بالحجية اختلفوا
في جواز تقليد الغير اياه والعدم والثاني اقوم اذا عرفت ذلك فاعلم انه على ما اخترناه لا يمكن
القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق كما مر ولا يمكن حمله على
العهد الخارجي لعدم المعهودية ثم الوجوب وامثاله معهود ولكن الكلام في متعلق الوجوب ولا يمكن
الحمل على العهد الذهني ولا جنس الجمع لعدم الانعكاس لخروج المتجزي المستنبط المسئلة
واحدة فتعين جنس المفرد فالتعريف صحيح على كل الوجوه اما على القول بامتناع التجزي
او ان المتجزي لا يحصل له القطع بالحكم فهو ظاهر لعدم انفكاك الاجتهاد عن المطلق
واما على القول بالامكان وعدم الحجية فلانا اخذنا العلم بمعنى القطع ولذلك المتجزي
لا يحصل له القطع بالحكم الظاهري واما على ما اخترناه فواضح وعلى هذا فلا ينافي الاربعين

[illegible]

الاحتمالات الثمانية في الجواب عن الايراد الاول والعجب من صاحب المعالم حيث انه جعل العلم
بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على امكانه وعدم
اعتباره فالتعريف لا يطرد لو اريد بالاحكام البعض كما صرح صاحب المعالم ره
الا ان يقال التعريف انما هو لمطلق الفقه وفي الفقه الصحيح كما قاله المحقق وفيه
مطلق الفقه ليس فقهًا كما لا يخفى على ذوي الفطن الثالث انه يصدق التعريف
على العالم بشرايع انبياء السلف لو استفادها من الادلة التفصيلية المعهودة والجواب
ان المقام مخصص للشريعة فتدبر ثم ان السيد المرحوم بحر العلوم رحمه الله قد تنحى عن التعريف
المشهور لانه عنده منظور وعرف بالتعريف المسطور في فوائده وهو انه العلم بالمسائل الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفيه بعض ما مر لكون ادلة المقلد ايضا تفصيلية وغيره والحق
عندي ان يعرف الفقه بانه العلم بالاحكام عن ادلتها ولا بدية في الحد من الاحتراز عن العلوم
والعلوم والعلماء فالاول خرج من الاحكام والثاني الضمائر والثالث ان الله ورسوله
والملائكة والائمة والمقلد فيخرج بقيد عن ادلتها ويراد من الاحكام الاعم من الوضعية
والحجة التكليفية الشرعية واضافة الادلة تفيد العهد والتفصيل كما مر انفا ثم
ان صاحب المعالم مع انه جعل العلم بمعنى التهيؤ اخرج علم الله والانبياء والائمة
الامناء عن قوله عن ادلتها وفيه انما تخرج ح من لفظ العلم الا ان يقول بان المراد
بالملكة ليس مقابل الفعل بل الاعم منه ومن غيره فتدبر ويمكن تعريف الفقه بوجه
اخر وهو انه القطع بالاحكام الظاهرية عن ادلتها تنبيهان الاول ان
تعريف الفقه انما هو من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة

ايراد على لم

ايراد على المحقق

ايراد على لم

شرعية

الفقه لغة

شرعية بناء على قول بثبوتها فهو حقيقة متشرعة واما اطلاقه في الآيات كقوله تعالى ليتفقهوا
في الدين وفي الاخبار كقوله ع الفقه ثم المتجر فالمراد به هو العلم بالاحكام الشرعية سواء
كان بطريق النظر او الضرورة على وجه السماع من المعصوم ع او غيره على سبيل الاجتهاد
او التقليد وذلك يظهر بالتتبع في الاخبار وكلمات الاخيار وانكاره بعيد عن اولي
الالباب الثاني ان ههنا ايراد يرد على تعاريف العلوم ولا اختصاص له بتعريف الفقه
محصل الاشكال ان اسماء العلوم كالنحو والفقه والمنطق والبيان يراد بها المسائل المدونة وكذلك
العلم ولفظ الواقع في الحدود ويراد به الاعتقاد الجازم والاذعان ولا شك ان الاذعان خارج
عن هذه المسائل وله تعلق في الجملة بها فلا يصح ان يقع محمولا لها فقوله الفقه هو
العلم غلط لانه حمل للشيء على المباين وكذا قوله النحو علم فان المراد بالجزء الاول المسائل
ومن الثاني الاذعان وتباينهما غني عن البيان فالحمل خارج عن الاتقان والجواب عنه
بوجهين الاول ان اسماء العلوم قد يراد بها الملكة وهي الكيفية الحاصلة من ممارسة المسائل
المدونة لتحصيل الجزئيات من الكليات وقد يطلق ويراد بها نفس المسائل وقد يراد بها
التصديق بالمسائل والمراد بها العلوم المدونة التي اخذ العلم في تعاريفها هو التصديق
بالمسائل والمراد بالعلم ايضا التصديق فلا حمل على المباين الثاني ان المضاف ههنا مقدر
والتقدير هكذا علم الفقه هو العلم بالاحكام فالاشكال يندفع عن المقام ولا يتوهم انه يلزم
ح حمل الشيء على نفسه لان الاول مطلق والثاني مقيد فلا محذور ايضا المقام
الثالث في بيان اضافة الاصول الى الفقه قال العلامة الشيخ في حواشي

[illegible]

ايراد على صاحب الضوابط

القوانين ان تعريفه كون الاصول مختصة بالفقه وفهم الاختصاص انما يظهر من اضافتها الى
المعنى اعني الاصول الى الفقه كما يقال مكتوب زيد فح هذا التركيب يصير تعريفاً لعلم الاصول
ويكون المراد ما يبتني عليه الفقه من المبادي المختصة فيخرج علم النحو والصرف وغيرهما من مبادي
الفقه لانها لا تختص بالفقه هذا هو محصل كلامه ره فان قلت لا يطرد التعريف ح
يدخل علم الرجال فانه من المبادي المختصة بالفقه كما اورده صاحب الضوابط على الفاضل
المذكور فان قلت مفاد الاضافة قلنا علم الرجال ليس من المبادي المختصة بالفقه بل هو
من مبادي الحديث فقهياً كان ام لا وكذا علم الدراية فان قلت مفاد الاضافة انتساب
المضاف بالمضاف اليه والمستفاد من اضافة اسم المعنى انتسابه اليه في خصوص وصفه
العنوانية فان كان انتسابه اليه ما نعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن العنوان
قابلاً للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو فان جميع ذلك الشيء لا يمكن
ان يكون مملوكاً او مكتوباً لشخصين في افادة الاضافة الاختصاص لعدم امكان الاشتراك
لا للوضع الابتدائي وان كان قابلاً للانتساب الى شيئين كما في محبوب زيد ومطلوب عمرو
فلا يفيد الاختصاص كيف ولو كان كذلك لما صح قوله الله ربنا وخالقنا ورازقنا
وهو ظاهر البطلان وقولنا اصول الفقه من القسم الثاني فلا يفيد الاختصاص قلت
افادة الاختصاص ثابتة في الجميع اما في القسم الاول فظاهر وفي القسم الثاني
فالاختصاص ادعائي يعني انه مطلوب زيد لا غيره والله رازق لا غير يعني انه لم
نعتد الا كانه رازق لا لغير والحق في الجواب ان يقال انه يلزم ح عدم الاطراد

ايراد على القمي

لشموله لبعض قواعد الفقه كقاعدة العراس واليد وامثالهما فانها من الفقه من المبادي
المختصة بالفقه مع انها ليست من الاصول وان اريد من الاصول الادلة فلا يصح ايضاً
اذ نفس ادلة الفقه ليست من الاصول بل عوارضها علم الاصول وان اريد من الاصول
القواعد فلا يطرد لما مر من دخول قواعد الفقه وان اريد منه الظاهر او الاستصحاب
فهو غني عن الجواب وفساده ظاهر عند اولي الالباب وان جعل الاضافة للعهد
سواء كان للاصول بمعناه اللغوي او الادلة او القواعد كما فعله صاحب الضوابط ففيه
انه يخرج المسائل المتجددات من الاصول بحيث لم يعهد عند القوم لتجددها اختراعها

واما حاله تعريف علم اصول الفقه علماً فقد عرف بتعريفات الاول للفاضل
التوني وهو انه العلم بجملة طرق الفقه اجمالاً او كيفية الاستدلال بها وكيفية
حال المفتي والمستفتي فبالعلم يخرج التصورات وقوله بجملة طرق الفقه ما ليس كذلك و
يدخل بقوله اجمالاً مثل حجية الكتاب وبالاخير مسائل الاجتهاد والتقليد
ويرد عليه ايرادات الاول عدم الاطراد لدخول علم الرجال كما لا يخفى على اولي الكمال
الثاني عدم الاطراد بدخول القواعد الفقهية الثالث ان العلم بنفس الطرق ليس من
المسائل الاصولية والا للزم صدق الاصولي على من يعلم ترجمة القرآن اذ هو من جملة طرق الفقه
وفساده غني عن البيان الرابع ان الكتاب من جملة طرق الفقه ومن احد الادلة كون ارساله
بطريق المعجزة وانه افصح الكلام فيدخل في التعريف مع انه خارج عن الفقه الثاني
ما ذكره تبعاً من اضافة الاصول الى الفقه وقد مر ما فيه من لف والثالث
وهو المشهور بين الاصوليين واليه جنح الشيخ البهائي والفاضل القمي وغيرهما وهو انه

قولنا الرابع الملكي ان يجاب عنه بان قيد الحيثية ... ماخوذ في القضايا فالمراد من حيث

ايراد على الفاضل القمي

العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فبالعلم بالقواعد خرج الجزئيات وقال
الفاضل القمي انه خرج بالممهدة المنطق والعربية وفيه ان هذه تخرج بقيد الممهدة الممهدة بعد
تقييدها بالاستنباط الى آخره كما لا يخفى وخرج بالاحكام ما يستنبط منه الماهيات كالصلوة
والنكاح وصفاتها كصلوة الظهر فان معرفتها ليس من مسائل الفقه بل من مباديه كذا
قال الفاضل القمي ره وفيه ان الماهيات اذا لم تكن داخلة في الفقه مما يستفاد منه تلك
الماهيات تخرج بقيد الممهدة على ما قررت سابقاً فانه كالمنطق والعربية لا فرق بينهما
فاخراج ذلك بالاحكام واخراجها بالممهدة خرط القتاد والظاهر ان اراد من الماهيات
التصورات فخرجت من لفظ العلم لانه جعله بمعنى التصديق وان اراد منها المتعلقات فلا
يخرج من الاحكام لانه من الاحكام النسب الخبرية وبالشرعية ما لا يحمل للعقلية الصرفة
وبالفرعية ما يحمل لاستنباط الاصول الشرعية الاعتقادية ويرد عليه ايرادات الاول
انه لا يصدق على علوم الانبياء والائمة الاحياء وكذا علم الله مع انها خارجة عن التعريف
الا ان يقال المراد بالعلم العلم النظري الثاني عدم الاطراد لدخول القواعد المقررة
في الفقه فانها ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية كاصالة اللزوم في العقود و
واتباعها بالعقود وغيرها ذلك الثالث عدم الانعكاس لخروج مباحث الاجتهاد و
والتقليد وبعض مسائل الاجتهاد وان كان داخلاً في التعريف فان مرجع البعض الى
كون الدليل دليلاً بالنسبة الى المجتهد وقال غيره ولكن البعض الاخر ليس كذلك ومبحث
التقليد ايضاً مثل ذلك الى اتبع انك اخرجت علم العربية من الحد مع ان بعضها
من مسائل العربية داخلة مثل ان الامر للفور فانه مذكور في علم المعاني ومثل بعض
مسائل الحقيقة والمجاز والتشبيه فانها من العربية داخلة في علم الاصول مع

انك

انك اخرجتها بقيد الممهدة الخامس ان المراد بالاستنباط اما القريب او البعيد
او للاعم والاول لا يمكن ارادته لخروج بعض مسائل الفن كحجية الظن وان اراد
الثاني فيشمل الاسباب البعيدة مما يعرف منه الماهيات وبعض المسائل اللغوية والكلامية
وغيرها وان اراد الثالث ففيه ما مر السادس عدم الاطراد لدخول
بعض المسائل اللغوية كتعريف الوضع والواضع والموضوع له وامثال ذلك
مع انها خارجة وانما ذكرناها في هذا الكتاب من باب المبادي لا انها
من مسائل الاصول السابع ان المراد بالممهدة ان كان ما مهد سابقاً
ولاحقاً فيلزم انه لو جعل شخص علم النحو ممهداً لاستنباط الاحكام فهو داخل في
الاصول وهو بعيد وان كان المراد ما مهد سابقاً فيخرج المسائل الاصولية المتجددة
يوماً فيوماً وهو ايضاً بعيد وان كان المراد ما مهد لاحقاً ففساده اوضح الثامن
ان المراد اما ما مهده الكل فالبعض خارج مع انه ليس كذلك وان
كان بالعكس فبالعكس واما ان المراد اعم ففيه انه لو مهد شخص مسئلة في الدرس
تكون داخلة في العلم ولو مهد مسئلة في الغد تكون خارجاً وذلك في غاية البعد
الرابع ما عرفه بعض متاخري المتاخرين كصاحب الضوابط وغيره وهو انه
العلم باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها
فالعلم بمنزلة الجنس وليس نفسه لانه من الذاتيات وههنا ليس كذلك
وباحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو والصرف وغيرهما والعقد

الحيثية خرج العلم باحوال تلك الادلة لان تلك الكتب لكون الكتاب معجزة
وكونه متواترة القيمى واضحة بعد ما مر في تعريف الفقه فان قلت المراد باحوال
الادلة ان كان بعد حجيتها فيخرج البعض المسائل الاصولية لكون الكتاب حجة
والسنة حجة وان كان قبلها فلا يكون دليلاً حتى يعرف حالها قلت المراد
المراد بالادلة ما من شانه ان يكون دليلاً ويراد على التعريف ايراد وهو ان علم
الله وعلم الانبياء والائمة عليهم التحية يدخل في الحد مع انها خارجة الا ان يقال
بان العلم بمعنى النظري وعلومهم ليست كذلك فالاولى ان يعرف هكذا
الاصول هو العلم النظري باحوال ادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث
انها ادلتها واما موضوع علم الاصول فالتصديق بذلك يتوقف على
تصور مطلق موضوع العلم وقد تشتت الاقوال وكثر القيل والقال بين
اهل الكمال في تحقيق موضوع العلم والمقام وان لم يكن محمل البيان ولكن المرام
ولكن نذكر نبذاً من الاحكام الثابتة للموضوع اجمالاً لزيادة الافادة فنقول
يتم الكلام في تحقيق الموضوع برسم امور الامر الاول في تعريفه وتقسيمه فالمراد
بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وهي ذاتية او مستندة
الى الذات وتنقسم منها وغريبة وهي ما كان المنشأ فيها غير الذات وكل
واحد منهما ينقسم الى اقسام اما العوارض الذاتية فعلى اقسام ثلثة الاول
ان يعرض الشيء لذاته بلا واسطة شيء كادراك الكليات العارض للناطق

الثاني

الثاني ان يعرضه لجزئه المساوي كالادراك المذكور الحاصل للانسان بواسطة الناطق
او الاعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة انه حيوان الثالث ان
يعرضه لامر خارج مساوٍ له كالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب ولا فرق
في ذلك بين كون الخارج معروضاً للعارض لذاته او لجزئه المساوي او الامر الخارج
المساوي واخرداها الاعراض الغريبة فهي ايضاً على اقسام ثلثة الاول ان يعرضه
بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار الثاني ما يعرضه بواسطة
امر خارج اعم كالتحرك بالارادة العارض للناطق بواسطة الحيوان الثالث ما يعرضه
لامر خارج اخص مطلقا او من وجه كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط
الناطق الامر الثاني ان العارض بواسطة الامر المباين تختلف فيه عند
العلماء والحق انه غير ممكن لان الواسطة لا بد وان يكون محمولاً بالنسبة الى الموضوع
لان المراد بالوسط في المقام ما يقرن بقولنا لانه حين يقال انه كذا وكيف يكون
يمكن ان يكون المباين للشيء محمولاً له فالحرارة للماء ليس بواسطة النار بل
بالمماسة او المقاربة والحاصل ان الامر المباين المرتبط في نفسه بالمباين الآخر
وان لوحظ الارتباط الحاصل بينهما كانت الواسطة حقيقة هو الارتباط المفروض
كالمماسة وهي امر خارج عن الموضوع اعم منه الامر الثالث ان الواسطة
على اقسام الاول ان يكون واسطة للاثبات يعني ان يكون الواسطة علة للعلم
كمقدمات القياس فانها علة للعلم بالنتيجة فهي واسطة في الاثبات الثاني

الواسطة في العروض وهو ان يكون العارض عارض للواسطة اولاً وبالذات
وللمعروض المعروض ثانياً وبالعرض كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة السفينة
الثالث واسطة الثبوت وهو الاعم من القسم الثاني ومما يعرض ذا الواسطة
اولاً وبالذات اذا عرفت ذلك فهل المراد بالواسطة في الاقسام الخمسة هو الواسطة
في العروض او الثبوت بالمعنى المقابل له فيه خلاف والحق الاول لان الواسطة في الثبوت
بالمعنى المقابل للواسطة في العروض لو كانت متحققة ههنا للزم كون جميع العوارض ذاتيات
فلا يوجد عرض قريب وهو عجيب لانه خلاف الوفاق مع ان تشخيص الموضوع انما هو
يحصل من التفتيش في مسائل العلم ولم نر في علم ان يبحث عن العوارض الغريبة كما لا يخفى
الامر الرابع ان العارض بواسطة الجزء الاعم هل هو من الاعراض الذاتية او
الغريبة فيه خلاف بين الاصحاب والحق انه من العوارض الغريبة لان العرض اللاحق
بواسطة الجزء الاعم يكون اعم من الموضوع فيكون محمولاً لغير الموضوع تحقيقاً لمعنى العموم
فلا يتميز مسائل العلم عن غيرها بل هو من العوارض الذاتية للاعم وذلك ظاهر الامر
الخامس ان ههنا اشكالاً مشهوراً وهو ان تفسير الموضوع بما ذكرت لا ينطبق
على موضوعات العلوم مثلاً علم النحو يبحث فيه عن الاعراب والبناء وهما يعرضان
الكلمة بواسطة امر اخص منها وهو الاسم وكذلك الحال في سائر العلوم وقد اجاب عنه
المحقق الدواني وتبعه بعض المتاخرين كصاحب المناهج وغيره بوجهين الاول
ان مرادهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارضه الذاتية لانواعه او الاعراض

انواعه

انواعه وفيه انه يوجب اختلاط العلوم وعدم الامتياز العلم الادنى عن الاعلى لان اكثر
العلوم بالنسبة الى العلم الالهي حيث صرحوا على ان موضوعات سائر العلوم العوارض
الذاتية لموضوع علم الالهي اعني موجود بما هو موجود مع انها ليست من العلم الالهي
لكن الطب مثلاً الثاني انه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كالفرق بين موضوعيهما
فمحمول العلم ما ينحل اليه تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل وهو المفهوم المردد
بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضاً غريباً بالنظر اليه
وفيه انه انما يتم لو كان الملحوظ في تلك المسائل ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك
لانه اعتبار صرف لا يلحظ حين البحث وقياس المحمول بالموضوع ممنوع اذ البحث
عن موضوعات المسائل بحث عن موضوع الفن بخلاف ما نحن فيه فان اثبات تلك المحمولات
ليس اثباتاً للمفهوم المردد جزماً والتحقيق في الجواب على ما عليه اولوا الالباب ان الاعراب
والبناء وامثالهما انما هي عوارض ذاتية للموضوع اعني الكلمة والواسطة انما هي للثبوت لا
للعروض حتى تنافي كون ذلك عرضاً ذاتياً والدليل على ذلك ان العوارض الذاتية للفصل
عوارض للجنس ايضاً ذاتاً فان الضحك كما تعرض للناطق مثلاً تعرض للحيوان ايضاً وكذلك
للجسم من حيث الذات وانواع الكلمة مثلاً من الاسم والفعل والحرف كلها اعراضها عارضة
نوعي الكلمة ايضاً بحسب الذات ثم قد تصدى بعض الفضلاء الى ان العوارض التي
تعرض الموضوع بسبب امر خارج مساوٍ ولا يبحث عنها في العلوم فان امتياز الموضوع
وتحقيق حقيقته انما يستنبط من التفتيش والتفحص في مسائل وليس في العلم ما حاله كذلك

هذا المحصل مرامه وذلك لاعتبار عقلية في بادي النظر فان امثال تلك العوارض
في الحقيقة عوارض للمسائل لا للموضوع ويبحث عنها في علم كان موضوعه ذلك المسائل
فتبين من ذلك ان العارض للذات وللجزء المساوي من العوارض الذاتية و
العارض لامر مساو وللجزء الاعم وللخارج الاخص او الاعم من الاعراض الغريبة
فتدبر هذا هو محصل بيان الموضوع واما موضوع علم الاصول فهو ادلة الفقه
لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وموضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم بسببها كما مر وينبغي ان يراد من الادلة
الاعم من دليل المجتهد والمقلد ليشمل مباحث التقليد والاجتهاد فانها من ادلة المقلد
وداخلة في الاصول اذا عرفت ذلك فيرد على الاصوليين ايرادات ثلثة
الاول انهم خصوا الموضوع بالاربعة الكتاب والسنة والعقل والاجماع وهو
باطل لانه غير منحصر في الاربعة بل لو حصل العلم من الجفر والرمل مثلا على فرض حجيتهما كانا
ايضا من موضوع علم الاصول وكذا الاستصحاب بناء على انه حجة من باب الظن في نحو
دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها ولكن ذلك لا يوجب ان يكون
منها فان الظن حجة من باب العقل فلو كان ذلك الدليل عقليا فيلزم ان يكون
جميع الادلة عقليا اذ مآل حجية الكل الى العقل الثاني ان موضوع علم الاصول
كلي الدليل لا خصوص الادلة كما قالوه الثالث ان بعضهم كالفاضل القمي وغيره
قال ان البحث عن حجية الكتاب وحجية القول وامثالها لا يرجع الى المحصل

ايراد على الفاضل القمي

اذ ذلك

اذ ذلك كلام في دليلية الكتاب مع ان الاصولي يتكلم فيها بعد فرض كونها ادلة
فهذه المسائل من الكلام وفيه ان الحجية ايضا حال من احوال الادلة ومن عوارضها
الذاتية فهي من مسائل علم الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط الحجية وعدمها فان قلت
الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والكتاب مثلا قبل الحجية
ليس كذلك قلت قد مضى سابقا ان المراد من الامكان الاعم من القوة والفعل فتدبر
وفائدة علم الاصول واضحة والاطالة توجب الملالة والاختصار يليق الفطانة
الباب الاول في مباحث الالفاظ وفيه مقاصد المقصد الاول في المبادي
اللغوية تقسيم مدلول اللفظ قد يكون كليا وقد يكون جزئيا ويتم الكلام فيهما
برسم مقامات المقام الاول ان لهما تعاريف ثلثة الاول ان مدلول اللفظ
ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي ولفظ الفرض مشترك بين التقدير
والتجويز فتذكره في الحدود غير مستقيم الثاني ان مدلول اللفظ ان امتنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة فيه فجزئي والا فكلي ويلزم فيه الاجمال بان المراد الشركة
في الايجاب وفي السلب لان الثاني موجب في الجزئي مع صحة سلب الكلي عنه الثالث
وهو الاقوى ان مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي والا فجزئي
يعني مع قطع النظر عن الامور الخارجية والقيد بالقول انما هو لدخول كلي لا افراد
له في الخارج اصلا المقام الثاني في ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم
اللاشرطية وان لم تكن مستفادة من اللفظ ام هما من اقسام ما يستفاد من اللفظ
بمعنى اشتراط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ موضوعا له ظاهر العلماء

تقسيم اللفظ

كما هو الاصح الاقوى الاول لعدم صحة سلب الكلي والجزئي عن المفاهيم اللاشرطية
ويؤيده قولهم الواضع تصور امرا كليا ثم وضع اللفظ بازائه ثم ان اتصاف
المفاهيم بهما هل هو بشرط التصور وحصولها في الذهن ام النفس المفهوم لا
بشرط الحق الاخير للاصل ويؤيده انه يقال تصورت امرا كليا ان كان كليا
قبل التصور نعم الحكم بالكلية انما هو بعد الحصول في الذهن كما لا يخفى المقام
الثالث في الايرادات الواردة على التعريف منها ان الشبح المرئي من
البعيد مما يجوز العقل فرض صدقه على كثيرين مع انه ليس كليا لانه يكون قابلا
لان يكون زيدا وعمرا وفرسا وبقرا او غير ذلك مع ان كل المحسوسات جزئي
والجواب عنه ان المراد بالصدق والقابلية انما هو لا على سبيل البدلية بل على نحو الشمول
كصدق الانسان بطريق الشمول على افراد كثيرة لا على البدلية وصدق الشبح
انما هو على نحو البدلية ومنها ان المفهوم المتعقل من زيد يحصل في ذهن جماعة
كثيرة فهذا المفهوم يصدق على كثيرين والجواب ان المراد امتناع صدق المفاهيم
على الكثيرين الموجودين بالوجود الاصيل دون الظلي وما نحن فيه من قبيل الثاني
فذلك جزئي حقيقي فان قلت كيف يكون جزئيا مع ان هذا المفهوم المتعقل
قائم بمحال عديدة وذلك في الجزئي محال قلت قيام الجزئي الحقيقي من حيث
الوجود الظلي بمحال متعددة ليس بمحال ثم ان اسماء الاشارة والافعال والحروف

ان قلنا

في اقسام الالفاظ

ان قلنا بكون وضعها عاما مع عموم الموضوع له فكل واحد منها كلي وان قلنا
بعموم الوضع وخصوص الموضوع له فكل واحد منها جزئي وسيجي التحقيق ان شاء الله
فان قلت لو قلنا بان وضع الحروف عام والموضوع له خاص فلا يكون جزئيا
بل الجزئية تابعة للموارد كالكلية كما توهمه فاضل القمي قلت لا نعني بجزئية الحرف
الا تلك الموارد فتدبر ثم ان المراد بالجزئي ههنا هو الجزئي الحقيقي دون الاضافي
لانه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين والمراد بمدلول اللفظ اعم من الحقيقي والمجازي
وذلك ظاهر واعلم ان الكلي عند علماء الاصول متواطي ان كانت دلالته
على الافراد في الظهور والخفاء على طرز واحد ومشكك ان تفاوت دلالته على
الافراد في الظهور والخفاء وفائدة هذا الاصطلاح تظهر في قولهم شرط حمل المطلق
على العموم التواطي وعند اهل الميزان المتواطي عبارة عن تساوي الافراد
في الوجود والتقدم والتاخر والشدة والضعف والمشكك خلافه والسر
في تفاوت الاصطلاحين ان بحث المنطقي انما هو عن المداليل والبحث
عن الالفاظ انما هو بالتبع ولذا اجرى تقسيمهم في المعنى والاصولي لما كان غرضه
استنباط الحكم من الدليل وهو لفظ غالبا فاصطلاحه ما يرجع الى اللفظ
تقسيم اخر اللفظ والمعنى اما متحدان او متعددان او مختلفان
اما القسم الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى وله امثلة كثيرة تظهر من
تتبع كتب اللغة والمثال المعروف له لفظ الجلالة واما القسم الثاني

ايراد على الفاضل القمي

في بيان معنى المتواطي والمشكك على اصطلاح اهل الميزان والاصول والفرق بين الاصطلاحين

يعني ان تعدد اللفظ والمعنى كلاهما فالالفاظ متباينة من تلك الجهة فلا يثبت الترادف
بين الالفاظ من جهة اخرى وسيجي توضيح ذلك في ضمن المثال واما القسم الثالث كان تعدد
اللفظ فقط من مرادفاته سواء كان وحدة المعنى من حيث حسب المعنى الحقيقي او المجاز
او اتحاد المعنى الحقيقي للفظ مع المعنى المجازي للفظ اخر وسواء كان في لغة واحدة او
لغتين وليس التساوي بمعنى الترادف لان الاول يطلق فيما اتحد المصداق وتعدد اللفظ
والمفهوم كالضاحك والناطق والثاني فيما تعدد اللفظ واتحد المفهوم والمصداق كالانسان
والبشر وان تعدد المعنى فقط فالتعدد اما ناشئ من الوضع المستقل مع الاستعمال او وجود
المناسبة مع الاستعمال والثاني حقيقة ومجاز والاول لا يخلو اما ان المناسبة ملحوظة عند
الوضع الثاني مع هجر المعنى الاول ام لا والاول منقول والثاني مشترك سواء كانت المناسبة
ملحوظة في الوضع الثاني بدون الهجر او كان الوضع الثاني بدون المناسبة وعلم الهجر الاول
وسواء كان الوضع متعددا ام واحدا كان وضع لفظ العين للذهب والفضة والباكية
والجارية مثلا وسواء كان في لغة او في لغتين وسواء كان الوضع تعيينيا او تعيينيا
نوعيا ام تخصيصا ثم ان اطلاق المنقول على المشترك الذي اشتهر في احد المعنيين
بحيث صار الاخر مهجورا مجاز بل ذلك اشبه منقول كما في صيغة الامر فان علم الهدى
قايل باشتراك لغة بين الوجوب والندب وفي عرف الشرع منقول الى الوجوب فان قلت
كيف حكمت بان التعدد في المعنى بدون تعدد الوضع حقيقة ومجاز ان وجد المناسبة
مع ان المجاز ايضا وضعه نوعي وايضا مخالفة الحقايق الموضوع بالوضع النوعي مع
ان المجاز شخصه فما الفرق بينهما قلت الوضع النوعي اما هو جعل الواضع او لا بل نفهم

بالتبع

بالتتبع ان الواضع راض بذلك والاول من انواع الحقايق والثاني من المجازات
فالمراد بان التعدد في المعنى بدون تعدد الوضع من الحقيقة والمجاز الوضع النوعي
الذي هو من القسم الثاني مثال لبعض هذه التقاسيم لفظ الليث انه وضع
للاسد والارنب والقصفر والثعلب مثلا فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان
والى غيره متباينان واسماء الاشارة وامثالها خارجة عن هذه التقسيم اما
على راي المتاخرين من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فلعدم المناسبة
حتى يكون حقيقة ومجازا او عدم تعدد الوضع حتى تكون مشتركا ومنقولا او
مرتجلا كذا قال صاحب الضوابط وفيه انها داخلة من المشتركات اللفظية لعدم
اشتراط تعدد الوضع من المشترك بل يكفي الوضع الواحد لكل واحد بالاجمال
او التفصيل واما على مذهب القدماء من كون الوضع عاما والموضوع له عاما ايضا
فظاهر لانه على مذهبهم هذا داخل في متحد اللفظ والمعنى لانا نقول المراد
بالمعنى اعم من الحقيقة والمجاز والا فالحقيقة والمجاز من اقسام متحد المعنى مع
انه ليس كذلك ثم ان ما قلنا من جريان الاشتراك وغيره في اللغتين انما هو من
حيث صدق الاسم واما من حيث الاحكام فلا يجري احكام الاشتراك فيه
مثلا اذا كان لفظ في لغة العرب وضع لمعنى وفي لغة الروم لمعنى اخر فهو عند عدم
ذكر القرينة لا يصير مجملا اذا صدر من العرب او العجم ثم ان المرتجل على المشهور داخل

ايرادات على صاحب الضوابط

في المشترك كما صرح به سلطان العلماء والشيرواني والفاضل القمي وغيرهم ولذا
تركناه في التقسيم والقول بان المرتجل اشترط فيه ملاحظة عدم المناسبة فيغاير قسيما
للمشترك قول بلا دليل بل يستبعد ملاحظة عدم المناسبة في حال الوضع ثم
انه هنا تخبيطات وقعت من القوم في هذا التقسيم لا باس ان نشير اليها
منهم صاحب المعالم وعليه يرد ايرادات الاول انه جعل المترادف من
من اقسام متحد اللفظ في المعنى مع انهما يجريان في جميع الاقسام من متعدد اللفظ
ومتحد اللفظ دون المعنى والعكس الثاني انه قال وان تكثرت الالفاظ
متباينة وفيه انه لا بد من قيد الحيثية كما ذكرناه في موضعه ايضا الثالث
انه قال وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وفيه مثل الايراد السابق
من لزوم قيد الحيثية الرابع انه قال وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل
في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب مع المناسبة فهو المنقول
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل وفيه ان المنقول والمرتجل لا يلزم ان
تخصيص الوضع باحد المعاني بل يجريان في الموضوع للاكثر من معنى ايضا فان
المشترك قد يكون منقولا باعتبار احد معانيه ومرتجلا باعتبار المعنى الاخر مثلا
الخامس انه يعتبر الاستعمال في الحقيقة والمجاز ولا يعتبر فيه الاول
لا يستقيم قوله فهو الحقيقة اذ الوضع لا يلازم الاستعمال في الموضوع له ولا

في غيره

ايرادات على صاحب المعالم

في غيره وعلى الثاني فلا وجه لقوله ثم استعمل في الباقي فان الاستعمال يصير
لغوا السادس انه شرط في المجاز عدم الغلبة في المعنى المجازي وهو يخرج
المجاز المشهور عن حد المجاز مع انه مجاز قطعا السابع انه جعل المرتجل
قسيما للمشترك مع انه داخل فيه على المشهور الثامن ان ظاهر كلامه ان
المرتجل ما لم يكن فيه وضع ولا مناسبة مع ان الاستعمال بدونهما غلط كما لا يخفى
ومنهم صاحب القوانين فيرد عليه ايرادات الاول الثاني من الايرادات
الواردة على صاحب المعالم الثاني الثالث من الايرادات الواردة عليه الثالث
الثالث الخامس من الايرادات الواردة على صاحب المعالم الرابع انه حصر المشترك
في متعدد الوضع وهو باطل لانه يخرج على هذا المشترك الذي لا يتعدد في
وضعه كان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذات والشمس وغيرهما مثلا
ومنهم صاحب الضوابط والتنقيح فعليه ايرادات الاول انه جعل ما كان تعدد معناه
ناشيا من المناسبة للموضوع له حقيقة ومجازا مع انه يعتبر الاستعمال فيهما ايضا
ولا تقتصر بمجرد المناسبة بل الثاني انه جعل المرتجل قسيما للمشترك مع
انه قسم منه كما عرفت الثالث انه لم يشترط الهجر في المنقول مع انه
شرط فيه عند القوم الرابع انه اخرج المبهمات من التقسيم على راي المتاخرين
وقد عرفت بطلانه ثم ان المنقول قسيم من اقسام الحقيقة والمجاز فالمعنى المنقول عنه

ايرادات على الفاضل القمي

ايرادات على صاحب الضوابط

في تعريف الحقيقة والمجاز

يصير مجازا والمنقول اليه حقيقة ولكن المصطلح عند القوم ذلك وكل ما ذكرناه
من التقسيم مصطلحات القوم وبه صرحوا في كتبهم فمن ركب غير مركبنا فهو خارج عن طريقة
المصطلحين اصل في الحقيقة والمجاز والكلام فيهما يقع في مطالب

المطلب الأول في تعريفهما فالحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان لأجل
الانتقال الى اللازم له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من حيث
انه غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له بدله ام لا وانما عدلنا عن الكلمة
الى اللفظ ليعم الهيئات فانها موضوعة كما يجيء والقيد بالمستعمل لاخراج اللفظ
الموضوع الغير المستعمل فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا والقيد بقولنا فيما وضع له
انما هو لاخراج المجاز والقيد بالحيثية انما هو لاخراج المنقول فان الصلوة
تصدق عليها حين الاستعمال في الاركان المخصوصة انها المستعمل في غير ما وضع له مع
انها ليست بمجاز فاذا قيد بالحيثية فيخرج ذلك لانها ليست مستعملة في الاركان
من حيث انها غير الموضوع له بل من حيث انها موضوعة لها والمجاز تعرف قيوده
بالمقايسة فان قلت اعتبار الحيثية انما يفيد في تعريف الحقيقة لان الوضع
فيه مصحح للاستعمال بخلاف المجاز فان مصحح المجاز ليست محض كونه غير ما وضع له
بل هو مع علاقة المجاز قلت اما اولا فما ذكرته انما يتم لو كان القيد بالحيثية
تعليليا واما اذا كان تقييديا فلا وثانيا بنافيه ان المراد بالاستعمال
الاستعمال الصحيح وهو في المجاز ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل باللازم

يقتضي

يقتضي صحة التعليل بالملزوم والتعميم الاخير في التعريفين انما هو لادخال بعض اقسام
الكناية في المعرف وسيجيء انشاء الله قالوا الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له
في اصطلاح التخاطب والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب
والقيد الاخير لاخراج المنقول فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له ولكن لا في اصطلاح
التخاطب بل في اللغة مثلا لفظ الصلوة في الاركان مستعملة فيما وضعت له في اصطلاح
الشرع وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له في اللغة ويرد على هذا التعريف ايرادات الاول
ان تعريف المجاز غير جامع والحقيقة غير مانع فان المشترك اذا استعمل في احد معنييه
لا بالوضع بل بالمناسبة لمعناه الاخر فانه مجاز مع انه كلمة مستعملة فيما وضعت له ولا يرد
علينا هذا الايراد لوجود القيد بالحيثية الثاني ان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي
بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي تصدق عليه انه الان كلمة مستعملة ايضا فيما وضع له
مع انه مجاز فتعريف الحقيقة غير منعكس والمجاز غير مطرد وكذا اذا استعمل هذا اللفظ ثالثا
في المعنى الحقيقي فانه يصدق عليه انه كلمة مستعملة في غير ما وضعت له والايراد المذكور يرد
على تعريفنا ايضا ولا يدفع بالحيثية لما قيل والجواب ان لفظ المستعمل مشتق ظاهر
في الحال والايراد يتم على تقدير ارادة الماضي منه وليس كذلك الثالث ان تعريف المجاز
غير مطرد لدخول الغلط فيه فانك لو استعملت لفظا في المعنى بدون الوضع والمناسبة
فلا شك في كونه غلطا مع صدق تعريف المجاز عليه لكونه كلمة مستعملة في غير ما وضعت له ويمكن الجواب
بان المراد بالاستعمال الاستعمال الصحيح كما مر والغلط ليس كذلك الرابع ان التعريف غير جامع
لخروج الحقيقة والمجاز في الهيئة فانها ليست بكلمة مع ان فيها ايضا حقيقة

ومجاز كما سيجيء ولو بدل الكلمة باللفظ لدفع ذلك الخامس ان الوضع قد يكون بالمعنى
الاعم وهو ما دل الموضوع على الموضوع له سواء كان بذاته وبلا واسطة او بواسطة القرينة
وقد يكون بالمعنى الاخص وهو ما دل الموضوع على ما وضع له بنفسه اذا عرفت ذلك
فنقول ان اردت من الوضع في تعريف الحقيقة الوضع بالمعنى الاعم لدخل في الحقيقة
المجازات فانها ايضا موضوعة بالمعنى الاعم وان اريد بها هو بالمعنى الاخص يخرج
المشترك عن تعريف الحقيقة لان دلالته على معانيه انما هو بالقرينة والجواب
عن ذلك هو ان المشترك دال على المعاني بنفسه والقرينة انما هو لتعيين المراد
لا لتعيين الوضع المطلب الثاني في ان الكناية مندرجة في المجاز او الحقيقة او قسم
ثالث فيه خلاف بين علماء الاصول والبيان والتحقيق ان المنقول
من اهل البيان في تعريفها ثلاثة الاول انها لفظ مستعمل فيما وضع له لاجل
الانتقال الى غيره وهذا القسم من الحقيقة الثاني اللفظ المستعمل في المعنى
الحقيقي والمجازي معا بسبب العموم لا الاستغراق فهو مجاز اصولي اذ اللفظ لم يوضع
لهما معا بسبيل الاستغراق الثالث انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
مع جواز ارادة الموضوع له وهو القسم من المجاز الاصولي فالمجاز الاصولي اعم
من المجاز المصطلح لاهل البيان المطلب الثالث في ان الهيئات
هل هي موضوعة فتجري فيها الحقيقة والمجاز ام لا فيه خلاف ذهب المشهور

في وضع الهيئات

فيها

فيها الى ثبوت الوضع وبعض العصريين الى المنع والظاهر عدم الخلاف في الهيئات المفردة كصيغة
افعل وفاعل وامثال ذلك لان المنكرين مقرون بذلك ويقولون صيغة افعل حقيقة
في الوجوب وصرحوا بان المراد من الصيغة الهيئة فلا بد من صرف كلامهم عن الاطلاق وانما
النزاع في الهيئات المركبة كزيد قائم وامثاله واما ما كان فالحق كونها موضوعة وثبوت الحقيقة
والمجاز فيها لنا على ذلك وجوه الاول التبادر في اوضاعها المفيدة للظن الثاني ان الهيئة
من الموضوعات اللغوية فيكفي فيها النقل احادا وهو متحقق بالاتفاق فموضوعة لان الخبر الواحد حجة في
اللغات فتم الثالث ان علماء البيان صرحوا بثبوت المجاز في المركب فلم يكن الحقيقة في الهيئات لكان
المجاز فيها مجازا بلا حقيقة ولم يتشبث احد في بحث المجاز بلا حقيقة بذلك والقول بان المجاز في المركب
لا يستلزم الوضع للمركب بل يكفيه وضع مفردات المركب قول سخيف فان المفردات ربما تبقى على حالها في
المعاني الحقيقية في المجاز في الهيئة التركيبية وبالجملة هذا بديهي الا على من خلا قلبه عن العناد ولبس
للانكار في هذا الباب ما يعتمد عليه عند الاصحاب المطلب الرابع في ان اللفظ بعد الوضع وقبل
الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا لاشتراط الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز ولا يبعد
ادعاء الوفاق عليه ظاهرا اذ لم نر من انكر ذلك وايضا اتفقوا على ان الحقيقة
لا يستلزم المجاز وانما الخلاف في عكسه يعني ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا قيل
المشهور على الاستلزام وقيل المشهور على العدم والظاهر وجه الشهرة في عدم الاستلزام
وهو الاقوى لنا على ذلك ان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والوضع
لا يستلزم الاستعمال حتى يصير حقيقة ثم يتجوز منه مضافا الى ان الاصل عدم اشتراط
الاستعمال في الموضوع له في صحة المجاز نعم الاصل الدليل وان كان يقتضي
الوقف لتوقيفية الالفاظ في الحقائق والمجازات ولكنه يرتفع بهذا الدليل
الوارد فلا يمكن التمسك به حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعري الوضع

عن الفائدة اذ فايدته الاستعمال والثاني باطل والمقدم مثله فان قلت لا يجب ان يترتب على
الشيء ما قصد به لعل الفايدة الملحوظة عند الوضع هو الاستعمال ولكن لم تترتب تلك
الفايده قلت هذا لا يتم لو كان الواضع هو الله تعالى والجواب عنه بوجوه الاول منع
الملازمة لقصور الفوايد الاخر في ذلك الوضع مثل التجوز عنه فان قلت فايدة الوضع للمعنى
المجازي الكثر لاستغنائه عن معونة القرينه والخروج عن ظاهر الاستعمال كما اورده صاحب
الفصول على هذا الجواب قلت هذا وهم لان المجاز من محاسن الكلام فربما كان الاتيان
بالمعاني المجازية في بعض المواقع افصح من الاتيان بالمعاني الحقيقيه فوضع اللفظ للمعنى المجازي
اولا يفوت هذه الفائدة اعني الافصحية مثلا الثاني منع الملازمة بوجه اخر وهو انه يجوز
ان يقع الاستعمال في الموضوع له بعد حصول التجوز من الموضوع له فلا يفوت منه غرض الاستعمال
الثالث ان الفائدة غير منحصرة في الاستعمال والتجوز بل لعل فائدة الوضع هي كتابة اللفظ في
المراسلات ولذلك انه ليس استعماله لعدم التلفظ به ثم تمكن فرض مثال للمجاز بلا حقيقة
وهو لفظ الرحمن فانه كان موضوعا لرقة القلب فاطلق على الله تعالى بحيث صار حقيقة
عرفية بدون الاستعمال في المعنى اللغوي فان قلت لا نم كونه غير مستعمل في المعنى اللغوي
بل لعله كان مستعملا فيه قلت بعد الاستقراء وعدم وجدان الاستعمال يورث الظن بالعدم
وذلك حجة واما اطلاقه لرحمن في قول الشاعر خطابا لمسيلمة الكذاب وانت غيث الورى
لا زلت رحمانا فلا ينافي ما قلناه لما قلنا من ان الحقيقه العرفية في الله تعالى ثبت قبل
هذا الشعر فتحقق المجاز بلا حقيقه قبل هذا الاستعمال وما قاله الفاضل القمي في جواب
بانه شاذ غير مجد لان الاستعمال في صدق الحقيقه لا يجب ان يقع كثيرا بل يكفي

الفصول على هذا الجواب

القمي في الرد على الفاضل

الاستعمال

استعمال واحد ولو شاذا اذ يمكن التمثيل بالافعال المنسلخة عن الزمان والتوزيب ظاهر
ان هذا النزاع يجري في المنقول ايضا في اشتراط الاستعمال في المنقول وعدمه والمختار
فيه هو المختار في هذه المسئلة **المطلب الخامس** في تمام الدلالة اعلم ان الدلالة
اما عقلية او طبعية او وضعية والاخيرة اما مطابقة او تضمن او التزام لا شبهة ان المطابقة
داخلة في الدلالة اللفظية ولا كلام في ذلك وانما النزاع في ان التضمن والالتزام عقليتان
او لفظيتان والاول قول اهل البيان والثاني مختار جمهور اهل الميزان والاقوى هو القول
الثاني لنا على ذلك وجهان **الاول** ان التضمن دلالة اللفظ على جزء المعنى
الموضوع له والالتزام دلالة اللفظ على الخارج عن الموضوع له ولو كانتا عقليتين لما
كان للفظ مدخل فيهما ولما صح التعريف بذلك **الثاني** ان التضمن والالتزام اما
من المعاني الحقيقية او المجازية او هما يجريان فيهما وعلى التقادير يحتاج الى الوضع
فان الحقيقة والمجاز يحتاجان الى الوضع ولو كانتا عقليتين لما كان للوضع مدخل
فيهما لانهم مثلوا للدلالة العقلية بدلالة لفظ زيد على وجود اللافظ فلا يحتاج في
هذه الدلالة لفظ زيد لمعنى بل المهمل ايضا يدل على ذلك ومعلوم ان التضمن والالتزام
لا يكونان بدون الوضع فهما من الدلالات اللفظية ويؤيده ذهاب المشهور الى ذلك
فان قلت مرادهم بكونهما عقليتين ان ~~...~~ للعقل مدخل فيهما وان
لم يستقل بذلك قلت اما اولا فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عن هؤلاء الاعلام وثانيا

المطالب ... الخامس

ان مثل ذلك لا يشير دلالة عقلية بل المراد بالدلالة العقلية استقلال العقل فيها والا فيلزم
ان يكون المطابقة ايضا من الدلالة العقلية اذ للعقل مدخل فيها في الجملة ثم ان الحقيقة
والمجاز يجريان في جميع الدلالات الثلث ام المطابقة معنى حقيقي والمجاز تضمني او التزامي
فيه خلاف بين الاعلام والتحقيق في المقام ان هذه الدلالات الثلث اصطلح منهم
في هذه المعاني فنقول المطابقة لا يكون الا معنى حقيقيا اذ المجاز لا يكون تمام الموضوع له
اما التضمن والالتزام فهما من المعاني المجازية لان جزء الموضوع له ولازم الموضوع له
فدلالة اسد على الشجاع انما هو بالالتزام لان الاسد كان موضوعا للحيوان المفترس
الذي لازمه الشجاعة عرفا فاستعمل اللفظ في هذا اللازم والملزوم اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة القرينة واستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء دلالة تضمنية نعم لو استعمل اللفظ
في المعنى المطابقي ودل العقل على جزئه او لازمه فذلك دلالة العقلية على الجزء واللازم
واما اذا استعمل اللفظ في جزء الموضوع له او لازمه فالدلالة لفظية ومجازية فتدبر في المقام
فقد وقع للاعلام ههنا مزالق الاقدام واما تفسير الدلالات بالدلالة على تمام المراد
او جزئه او لازمه فهو اصطلاح جديد غير اصطلاح المشهور ولا مشاحة في الاصطلاح **المطلب
السادس** في ان دلالة اللفظ هل هي مشروطة بالارادة ام لا فيه خلاف والمحكي
عن الشيخ الرئيس نعم والاكثر على العدم وهو اقوم وثمرة النزاع فيما لو قال انت
زان ثم قال ما اردت الزنا فذلك يوجب القذف على القول الثاني دون الاول
والاصل مع المشهور المنصور اذا عرفت ذلك فاعلم ان النزاع يعم الحقائق والمجازات والمركبات

هل

في ان الدلالة تابعة للارادة ام لا

الحقيقية والمجازية لاطلاق العنوان ولنا على ما صرنا اليه وجوه **الاول** ان العالم
باللفظ ومعناه كلما خطر بباله ذلك اللفظ فهم منه معناه وهذا ظاهر بالعيان فان كلام النائم
والساهي والهازل دال على المعنى مع فقد الارادة فيه وهذا ايضا بالحس والوجدان والحاصل
ان اهل كل اصطلاح اذا سمعوا اللفظ المصطلح عليه عندهم يفهمون معناه سواء اراده
المتكلم ام لم يرد منه شيئا ام اراد غيره فان المتشرع اذا سمع لفظ الصلوة من اللغوي يفهم الاركان
المخصوصة جزما وان لم يردها المتكلم **الثاني** ان اعتبار الارادة يقتضي انسداد باب
التفهيم والتفهم غالبا اذ العلم بمراده لا يكون بهذا اللفظ للزوم الدور ولا بغير هذا اللفظ لنقل
الكلام فيه فيلزم التسلسل **الثالث** ان المجازات قبل الاتيان بالقرينة تدل على
المعنى الحقيقي مع عدم كونه مرادا **واحتج المخالف** بان اللفظ لا يدل على معناه بالذات
فوجب ان يكون بالارادة وان المشترك المجرد عن القرينة لا يدل على شيء وليس ذلك الا لعدم
ظهور المراد **والجواب** عن الاول ان الواسطة موجودة وهي الدلالة بالوضع وعن الثاني
ان المشترك حين التجرد يدل على جميع معانيه ولا يحتاج الى القرينة وانما يحتاج ذلك لتعيين المراد
المطلب السابع في ان المجاز هل هو واقع ام لا وعلى الاول هل هو موضوع
ام لا وعلى الاول هل وضعه شخصي ام نوعي واما امكانه فاتفاقي ظاهرا والحق في المقام
الاول وقوعه للقطع بوجوده وشهرته بل تواتره ووجود الفاظ لا تفهم معانيها الا بالقرينة الصارفة
ولا نعني بالمجاز الا ذلك والمنكر فيه ابو اسحق الاسفرائني وليس له ما يعتمد عليه والحق في المقام الثاني
كونه موضوعا والا لصح استعمال كل شيء في كل شيء وهو بديهي البطلان والمخالف لذلك معاند
فان قيل قد اشتهر في الالسن عدم الوضع في المجاز قلت المراد بالوضع هو معناه المشهور

في ان المجاز هل هو موضوع ام لا وعلى تقدير الوضع هل وضعه شخصي او نوعي

في بيان اقسام القرائن

وهو الدلالة بنفسه المعبر عنه بالوضع بالمعنى الاخص والمراد بالوضع بالمعنى الاعم الذي يدعيه في المجاز
فلم نجد فيه خلافاً صريحاً وهو جعل اللفظ للدلالة على معناه والحق في المقام الثالث كون
وضع المجاز نوعياً كالمشتقات الا انه فرق بينهما من وجهين الاول ان الوضع في المشتقات
بالمعنى الاخص وهذه بالمعنى الاعم الثاني ان الملاحظة في المشتقات الهيئة وههنا
اللفظ الموضوع على الوجه الكلي والمقام غني عن البيان **المطلب الثامن**
في بيان القرائن التي يحتاج اليها في المجازات والمشتركات اعلم ان القرينة اما
مؤسسة او مؤكدة والثاني ما يفيد ما افاده اللفظ مستقلاً او بواسطة قرينة اخرى والمؤسسة
خلافه والمؤسسة تنقسم الى اقسام اربعة وكذا المؤكدة المفيدة ما افاده اللفظ بواسطة
قرينة اخرى وهي الصارفة والمعينة والمفهمة والزائدة ولنشرع في بيان اقسام القرينة
المؤسسة ثم يظهر حال المؤكدة بالمقايسة فههنا مقامات اربعة **المقام الاول** في القرينة
الصارفة وهي التي تكون في المجازات وتصرف اللفظ عن معناه الحقيقي كيرمي في قوله رايت اسداً يرمي
وهل المستعمل في المعنى المجازي اللفظ او القرينة او هما فيه خلاف والاقوال والاحتمالات
العقلية المتصورة في المقام كثيرة لان المستعمل فيه اما هو اللفظ لا بشرط او اللفظ بشرط
القرينة او اللفظ وعدم القرينة المانع او ان المستعمل فيه هو القرينة لا بشرط او القرينة بشرط
وجود اللفظ او القرينة وعدم اللفظ المانع او القرينة واللفظ معاً ثم على التقادير
الكاشف عن المعنى المجازي ايضاً يحتمل هذه الاحتمالات السبعة فالمجموع تسعة واربعين احتمالاً
والتحقيق في المقام ان المستعمل في المجاز هو اللفظ لا بشرط لوجوه ثلثة الاول ان
المتبادر من اسد يرمي هو المعنى المجازي من الاسد وذلك ظاهر الثاني تعريفهم المجاز

من انه

في قرينة المجاز

من انه الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وذلك ان القرينة مستعملة فيما وضعت له والمستعمل في غيره
هو اللفظ فقط **الثالث** ان القرينة قد تكون عقلية فحينئذ لا يتصور الاستعمال
فيها فالمستعمل فيه هو اللفظ فقط واما الكاشف عن المعنى المجازي فهو مختلف في المقامات
والحق ان المجازات تحتاج الى قرائن ثلثة الصارفة للفظ عن معناه الحقيقي والمعينة لنوع
المجاز وهو العقل لانه اذا لم يرد المتكلم معناه الحقيقي فلا بد من ارادة المعنى المجازي
حذراً من اللغوية والمعينة لشخص المجاز اذا عرفت ذلك فاعلم انا لما تتبعنا مجازات الالفاظ
وجدنا ان الكاشف قد يكون هو القرينة كما اذا اتحد المعنى المجازي فالوحدة قرينة معينة
وكاشفة ايضاً وقد يكون الكاشف المركب من اللفظ والقرينة كما لو تعددت المعاني
المجازية وكان احدها اقرب الى المعنى الحقيقي فالاقربية كاشفة عن المعنى المجازي والمراد
نسبي يلاحظ فيه المنتسب اعني الموضوع له والمنتسب اليه اعني المعنى المجازي والنسبة
بينهما فهو مركب من اللفظ والقرينة وقد يكون الكاشف نفس اللفظ كما في الاستثناء
فان قوله الا ثلثة في قوله على عشرة الا ثلثة اسقط اللفظ عن معناه الحقيقي اعني
الشمول ولكن الكاشف عن المعنى المجازي هو نفس اللفظ اعني عشرة فانه في السبعة
باق على اقتضائه الاولي فان قلت هذا من القسم الثاني لان السبعة
اقرب من العشرة فالاقربية كاشفة قلت اولاً انا لا نسلم فالكاشف عند العرف هو
اللفظ وثانياً سلمنا ولكن ننقض الكلام في المنطوق والمفهوم فان القرينة اذا دلت
على عدم ارادة المفهوم فاللفظ مجاز في المنطوق مع انه مستفاد من اللفظ فقط

واللفظ هو المعين لشخصه وكاشف عنه ايضاً **المقام الثاني** في القرينة المعينة
وهي في المشتركات اللفظية فان اللفظ فيها دال على المعاني وهو دال ايضاً على احدها
نظراً الى وضع المشترك فانه استعماله في اكثر من معنى واحد لا يجوز لعدم الوضع له فهو دال على
كل واحد على سبيل البدل والدال على شخص معين المعنى هو المسمى بالقرينة المعينة
المقام الثالث في القرينة المفهمة وهي التي في المشتركات المعنوية فان اللفظ فيها
دل على الطبيعة اللابشرطية والقرينة الخارجية دلت على ان الكلي في الخارج لا بد من تحققه
في فرده وهي جاء في قوله وجاء من اقصى المدينة مثلاً والدال على شخص الفرد هو المسمى بالقرينة
المفهمة هذا اذا استعمل الكلي في الماهية واريد الفرد من الخارج واما اذا استعمل في الفرد فهو
مجاز وحاله حال المجازات **المقام الرابع** في القرينة الزائدة وهي التي تكون في المعاني
الحقيقية مع وجود المجاز الشائع فعند ارادة الحقيقة لا بد من قرينة ترد اللفظ عن معناه المجازي
ويحتاج في ذلك الى قرائن ثلثة الاول الراد عن المعنى المجازي المشهور الثاني العقل الدال على
ارادة المعنى الحقيقي الثالث المعين للمعنى الحقيقي هذا اذا كان معناه الحقيقي متعدداً والا
فالاثنتان المتقدمتان كافيتان هذا هو محصل الكلام في تتميم المرام ولعمري لم ار من تعرض لذلك
بهذا التدقيق والتحقيق فخذه ولا تكن من الشاكرين **المطلب التاسع** في ان عدم القرينة
في الحقائق هل هو جزء المقتضي اي دلالة اللفظ على معناه الحقيقي او شرطه او وجود القرينة
مانع فيه خلاف والتحقيق ان المقتضي هو الوضع والقرينة مانعة لنا على ما صرنا اليه
وجوه **الاول** حصول التعارض والتناقض عرفاً في المجازات عند وجود القرينة وذلك

كاشف

في ان عدم القرينة

رابع عشر ...

كاشف عن ان المقتضي فيها موجود والمانع ايضاً موجود ولو كان عدم القرينة جزءاً او شرطاً
لما حصل التعارض اذ المقتضي ح ليس موجوداً حتى يتعارض مع غيره **الثاني** ان علماء الادب
وغيرهم يسمون قرائن المجازات صارفة يعني انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازية
وذلك كاشف عن انها مانعة **الثالث** انهم اتفقوا على رفع التناقض في الاستثناء وذلك كاشف
عن وروده وهو لا يتم الا على كون القرينة مانعة حتى يحصل التعارض وقد ذكر والهذه المسئلة
ثمرة وهي انا لو شككنا في وجود القرينة فان قلنا بان القرينة مانعة فنفيها بالاصل ولكن لو قلنا
بان عدم القرينة جزء او شرط فالاصل عدم وجود المقتضي لان الشك في الشرط او الجزء سبب
للشك في الكل والمشروط قال صاحب الضوابط هذه الثمرة فاسدة لان الاصل تحقق المقتضي على
جميع الصور اما في كون القرينة مانعة فلما ذكر واما في الصورتين الاخريين فلان نفي الجزء او
الشرط اعني عدم القرينة امر عدمي مطابق للاصل فالاصل تحقق المقتضي على كل تقدير وفيه نظر من وجهين
الاول ان القرينة قد تكون عدمية كما لو قال رايت اسداً او قطعناً بانه لم ير الحيوان المفترس
فعدم الرؤية قرينة للمجاز اذا تقرر ذلك فاذا شككنا في مثل هذه القرينة فلو قيل بان عدم القرينة
شرط او جزء يكون الجزء مطابقاً للاصل لان القرينة ح عدمية فعدم القرينة يصير وجودياً فالا
لاصل عدم تحقق المقتضي **الثاني** ان القرينة اذا كانت عدمية فعلى القول بكونها مانعة
ليس الاصل ح عدمه بل الاصل تحققه فانه مطابق للاصل والحق في ابطال الثمرة ان يقال
ان الشك في القرينة اما شك في صدورها او الشك في الحادث وعلى الاول القرينة اما وجودية
او عدمية فعلى الاول الاصل تحقق المقتضي في الصور الثلثة كما قرره صاحب الضوابط
وعلى الثاني فالاصل عدم تحقق المقتضي سواء كان القرينة مانعة او عدمها جزءاً او شرطاً

وأما إذا كان الشك في الحادث فالحادث إما اللفظ أو غيره وعلى الثاني فلا يجري الأصل وعلى الأول
فيمكن إجراء الأصل في وضعه أعني أن الأصل عدم كونها صارفة فإن قلت مرجع ذلك إلى
الاستصحاب وهو لا يكون حجة في اللغات إذ ليس شأن الشارع بيانها لا يقال إن أصالة عدم الاشتراك
وأصالة عدم القرينة وأمثالها من الأصول العدمية مرجعها إلى الاستصحاب مع حجيتها لأنا
نقول الدليل على حجيتها هو الإجماع لا الاستصحاب قلت أما أولاً فنقول حجية الاستصحاب
من باب الوصف أي الظن وهو حاصل ههنا وثانياً سلمنا ذلك ولكن حجيته من باب التعبد
ومنصب المعصوم وإن لم يكن لبيان هذه الأشياء لكن إذا بيّنها بطريق العموم كما في أخبار
الاستصحاب فيجب اتباع قوله ويمكن ترتب ثمرة أخرى على ذلك النزاع وهي أنا لو قلنا بكون
القرينة مانعة فيثبت أمارة من الأمارات المجاز أعني التبادر وعدمه لأن القرينة
تعارض المقتضي فيحصل التبادر في البين كما في الصورتين الأخيرتين فإن المقتضي ليس
موجوداً بتمامه حتى يعارضه القرينة ولو شك في قرينة أنها هل هي صارفة أم معيّنة فإن حصل
التبادر عرفاً فهي صارفة وإلا فهي معيّنة فالثمرة موجودة **المطلب العاشر** في أن المجازات
هل يشترط فيها نقل الآحاد أم لا فيه خلاف ولهذا العنوان في مقام البيان تقرير أن
الأول ما فهمه جمهور الأصحاب وذكروه في الكتب وتكلّم فيه أولو الألباب وهو أن المجازات
كالحقائق هل هي توقيفية بمعنى أنه لا يجوز التعدي من لفظ إلى لفظ كما لو استعمل الأسد في الرجل الشجاع
مجازاً فلا يجوز استعمال الغضنفر في ذلك أيضاً ولا يجوز التعدي من معنى إلى معنى فلو استعمل الأسد
مجازاً في الرجل الشجاع فلا يجوز استعماله مجازاً في البقر الشجاع ولا يجوز التعدي من هيئة

لاهيئة

إلى هيئة فلو استعمل هيئة فاعل مجازاً في معنى فلا يجوز استعمال فعيل في ذلك المعنى مجازاً أم لا بل يتعدى
مما وصل إلى الواضع فنقل النوع كاف والأول هو مراد القائل بنقل الآحاد والثاني مذهب
المشهور وليس المراد المشترط نقل الآحاد أنه إذا استعمل الواضع لفظ الأسد مجازاً في زيد الشجاع
فلا يجوز استعماله في عمرو الشجاع مجازاً وذلك ظاهر **التالي** ما فهمه القوم من هذا العنوان وهو أن
المجاز هل يعتبر فيه نقل النوع أي مطلق العلاقة أم يشترط نقل الآحاد أي العلائق المخصوصة إذا
عرفت ذلك فلنسق الكلام في هذا المقام على وجه يزول الإبهام عن وجه المرام بحيث يظهر الحق فيما
فهمه المشهور وما فهمه القوم فنقول الأصل الأصيل عدم جواز التعدي من لفظ إلى لفظ ومن معنى إلى معنى
ومن هيئة إلى هيئة في المجازات كما في الحقائق ومرجع هذا الأصل قاعدة التوقيفية والتوظيفية
في اللغات والاستصحاب شاهد صدق في عدم الجواز إذ الوضع حادث فيجب الاقتصار على القدر
المتيقن وهذا الاعتبار عليه واتمام النزاع في أن هذا الأصل الأصيل هل انقلب بأصل ثانوي أم لا
وللعلماء فيه مشارب أربعة **المشرب الأول** أن الأصل الأولي باق على ما كان ولم ينقلب أصلاً وهو
المراد القائل باشتراط نقل الآحاد على ما فهمه المشهور وله على ذلك وجوه أقواها أنه لو لم يكن
نقل الآحاد شرطاً في المجاز للزم أن لا يكون القرآن عربياً وبطلان التالي مستلزم لبطلان
المقدم بيان الملازمة أن القرآن مشتمل على المجازات الكثيرة والمراد بالعربي المنسوب إلى العرب
فلو لم يكن نقل الآحاد شرطاً لما كان القرآن عربياً وأما بطلان التالي فلقوله تعالى إنا أنزلناه
قرآناً عربياً والجواب عنه بوجوه الأول أن الدليل أخص من المدعى لأنه يثبت الاشتراط للنقل
في القرآن فقط دون سائر المجازات الآن إلا أن يدعى بعدم القائل بالفصل وفيه أن القول
بالفصل منعكس فيمكن نفي النقل والاشتراط في غير القرآن لم يقل فيه أيضاً **الثاني** أن العرب لا يخبر فيما نقل شخصه عن العرب بل النوع عربي أيضاً

الثالث أن المراد بعربية القرآن كونه على أسلوب العرب وإن كان بعض كلماته غير عربي **الرابع** أنه لو اشترط نقل الآحاد
في المجازات الصادرة عن الفصحاء والبلغاء يلزم أن تكون عربيته إذا لم ينقل عن العرب شخصها والتالي
باطل فالمقدم مثله **الخامس** أنا لا نسلم أن كل القرآن عربي بل هو مستقيم لو كان الضمير في أنا أنزلناه راجعاً
إلى كل القرآن وليس كذلك لجواز إرجاعه إلى القرآن باعتبار البعض فإنه مشترك بين الكل والبعض
السادس أنه لو اشترط نقل الآحاد لكان القرآن غير عربي لأنه مشتمل على المجازات التي لم ينقل عن
العرب أشخاصها **السابع** أنه لو كان نقل الآحاد شرطاً لزم عدم كون الكتب المؤلفة العربية من العلماء
عربياً لاشتمالها على المجازات التي لم ينقل من العرب آحادها مع أنها عربية بالاتفاق مضافاً إلى أن
طريقة العرف التعدي من معنى إلى آخر كما في لفظ الصلاة في الأركان المخصوصة ومن لفظ إلى آخر فلو
رأينا استعمل الواضع الأسد في الشجاع مجازاً فأهل العرف يتعدون منه إلى مرادفه أعني الليث مثلاً
المشرب الثاني أن الأصل منقلب كلية فكلما وجد أحد العلائق المحصورة في الكتب
تعدينا من لفظ إلى لفظ ومن هيئة إلى هيئة ومن معنى إلى معنى وذلك لإطلاق
كلام أهل الأدب في نقل العلائق ولو كانت العلائق محتاجة إلى شروط لذكروها
وليس فليس والجواب عنه أما أولاً فبأن المطلق يحمل على جميع أفراده لنفي التقييد
العموم إذا لم يرد مورد حكم آخر وكلام أهل الأدب في إطلاق العلائق إنما
ورد في الاحتياج إلى العلائق وتعدادها ووجودها لا أنها كافية في التجوز
كما لا يخفى فهم في مقام الإهمال وذكرها في الجملة لا في مقام تفصيلها وثانياً
سلمنا الإطلاق كلما تمّ ولكن ذلك ليس بحجة إذا كان المدرك في أيدينا
ودل على خلاف كلامهم كما أن كلام اللغوي ليس حجة في الهيئات

لوجود

لوجود المدرك في أيدينا **المشرب الثالث** طريقة الفاضل القمي وهو الحد المتوسط بين القولين
المذكورين وهو أنه لا يكفي مطلق النوع ولا يشترط نقل الآحاد بل يكفي صنف النوع مثلاً علاقة
الكل والجزء نوع من العلاقات فلما استقرينا وجدنا أن ذلك مشروط بشرطين الأول أن يكون
المركب حقيقياً الثاني أن يكون الجزء مما لو انتفى انتفى الكل فهذا صنف من نوع علاقة
الكل والجزء فكلما وجد الشرطان فيجوز التجوز وإلا فلا ولو شك بعد الاستقراء في هذا الصنف الخاص
نحكم بالجواز فالمعتبر عنده صنف العلائق لا نوعها وبطلان قوله يظهر من المذهب المختار **المشرب الرابع**
طريقة العالم العفيف الفاضل الشريف وهو مذهب لطيف في غاية التنظيف وهو المختار عند أهل النظر
القاصر بيانه أنه لا بد في صحة المجاز من وجود المناسبة والمؤانسة العرفية فكلما وجد تلك المناسبة
يصح التجوز سواء كان في صنف النوع المستقرء فيها أو في الصنف الغير المستقرء فيه وسواء
وجدت نوعاً من الأنواع المحصورة أم لم يوجد فإذا وجدت المناسبة نتعدى من لفظ إلى لفظ
ومن معنى إلى معنى ومن هيئة إلى هيئة بل من لسان إلى لسان فإذا رأينا رخصة من الواضع
في استعمال الأسد في الرجل الشجاع تعدينا إلى لسان الفرس أيضاً والدليل على ما ذهبنا
إليه هو الفهم العرفي ممن خلى نفسه عن طريق التقي والطغيان وراجع إلى الوجدان وطريقة
أهل اللسان ويكن بيانهم على هذا البيان والفرق بين المختار والقول الثالث من وجوه
أربعة الأول أنا نقول بلزوم الاستقراء في صحة المجاز والفاضل القمي يقول باللزوم الثاني
أنا نحكم في المورد المستقرء فيه بعدم الجواز عند عدم وجود المؤانسة وهو رحمه الله يحكم بالجواز الثالث
أنا نقول بالجواز في غير المورد المستقرء فيه إذا وجدت المناسبة وهو يقول بالعدم الرابع أنا نحكم

بالجواز في استعمال المجاز لو وجدت المؤنة العرفية وان لم يوجد شيء من العلاقات المعهودة والفاضل
القمي لا يجوز ذلك اذا ظهر لك ذلك فاعلم انا لو شككنا في وجود المناسبة العرفية فان كان من
الموارد المستقرء فيه فالاصل الجواز للغلبة ولو لم يكن من هذا المورد فالاصل الاصيل باق على
حاله فاذن ظهر لك تحقيق المرام فيما فهم الجمهور في هذا المقام وما فهم القرافي فان نقل الكلام
لا يشترط بكلام معين بل يكفي ما فهم المشهور وما فهم القرافي فخذ وكن من الشاكرين اصل

في الوضع والكلام فيه يقع في مطالب المطلب الاول في ان دلالة الالفاظ على المعاني
هل هو بالوضع او بالذات وجهان ذهب الى الاول جميع المحققين والى الثاني سليمان بن
عباد بن سليمان الصيمري وقد اختلف الحكايات عنه حتى ذهب بعض انه لا ينكر الوضع
ولكنه يقول وضع هذه الالفاظ للمعاني انما كان لمناسبة ذاتية فهو ليس مخالفا للمشهور
والظاهر عدم كون المعاني المجازية من محل النزاع فان اللفظ لا يدل عليه بالذات
كما يشهد به استدلال القائل بالوضع وهو انه لو كان بالذات لما صح جعل اللفظ
بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير
انتهى وايضا الظاهر عدم النزاع في الاعلام والمصطلحات فانه من باب الوضع بالوجدان
ونقل الاتفاق في الثاني والظاهر ان المراد بالدلالة دلالة المطابقة دون اخويه
لانهما من المعاني الجزئية على التحقيق وقد اخرجنا المجاز عن محل النزاع والاصل
في المسئلة مع عباد بن سليمان وقد رتبت على هذه المسئلة ثمرات ذكرها الشهيد
في تمهيد القواعد منها المسئلة المعروفة بمهر السر والعلانية وهي ما اذا تزوج
الرجل بامراته بالف وكانا قد وضعاه للالفين فهل الواجب الالف او الالفان

ويبنى على القولين وفيها نظر لان الاصطلاحات الخاصة ليست من محل النزاع كما مر ولا نذكر
بواقي الثمرات خوفا للاملال فان كلها حري بالابطال والثمرة تظهر في بعض المطالب اللغوية
كامارات الحقيقة والمجاز واشباهها فلو قلنا بالذات فيبطل شطر كثير منها احتج
عباد بن سليمان بان دلالة اللفظ ان لم يكن بالذات لامتنع اختصاص اللفظ بالمعنى
اذ الالفاظ بالنسبة الى المعاني متساوية فاما ان يكون ههنا مخصص مخصص ام لا
بل اختص اللفظ بالمعنى بنفسه وعلى الاول يلزم الترجيح بلا مرجح اذ هذا المخصص خصص
اللفظ بالمعنى بدون مرجح وعلى الثاني يلزم الترجح بلا مرجح وكلاهما باطلان فان
قلت لو كانت الدلالة ذاتية لاهتدى كل شخص كل لغة والوجدان على خلافه كما زعم
صاحب المطول قلت لزوم الاهتداء مشروط بالعلم وبدونه لا يهتدي فان قلت
لو كانت دلالته ذاتية لامتنع وضع مشترك بين النقيضين والتالي باطل للقطع بوضع
الجون للاسود والابيض واشباهه كما زعم الفاضل القمي وصاحب المطول قلت
نحن ننكر الوضع فلا وضع ههنا حتى نقول باستلزامه عدم وضع اللفظ للنقيضين
نعم ان كان مراد القائل ان الوضع انما هو لمناسبة ذاتية كما احتمله
بعضهم او ان المراد بالوضع الاختصاص لا معناه المصطلح ان مراد المورد
ان الدلالة بالذات على المتناقضين محال لان ما يناسب احدهما لا
يناسب الاخر فنقول يجوز اشتراك الضدين في معنى ذاتي يكون بين
اللفظ المشترك وبين هذا المعنى مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان

ذاتيتان يناسب باحديهما احدهما وبالاخرى الاخر فان قلت المرجح ارادة الواضع
فان كان هو الله تعالى فيكون كخلقه الحوادث في ان دون اخر وان كان هو البشر فيكون
كتخصيص الاعلام للاشخاص فان المرجح هو خطور ذلك اللفظ بالبال فالدليل غير تام
كما زعم العلامة والفاضل القمي والشيخ البهائي قلت لو كان الواضع هو الله تعالى
فالارادة وان صلح للترجيح لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى الا ان الاصلحية الا
حيث مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف واما مع التساوي فلا فالاصلحية
غير معقولة واما لو كان الواضع هو البشر فالخطور بالبال لا يصلح للترجيح اذ كثيرا ما يخطر
الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك لا يعين للمعنى الا لفظا مخصوصا كما لا يخفى هذا
غاية ما يصحح الاستدلال الذي ادعاه عباد بن سليمان فانا تممناه بقدر الوسع والطاقة
والجواب عنه بوجوه الاول منع تساوي الالفاظ بالنسبة الى المعاني بل لعل في البعض
مرجحات غير الذات لا نعرفها الثاني منع المرجح في الذات فلعله هو المناسبة
الصفية او الحركية او الخارجية او كونها الثالث سلمنا وجود المناسبة الذاتية ولكن ذلك
لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المدعى اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا
فيه ولا كل مناسب له دالا عليه والحق كون دلالة الالفاظ بالوضع لوجوه الاول
ان دلالة الالفاظ على المعاني تدور مدار الوضع فلو وضعت لفظا لمعنى فيدل عليه
واذا هجرت الاول ووضعت لاخر فتدل عليه وكذلك تدور الدلالة مدار الاعتقاد
بالوضع وجودا وعدما فلو اعتقدت الوضع فيدل عليه والافلا الترى ان الامر
يدل عند القائل بالندب عليه وعند القائل بالوجوب عليه وهكذا وهذا الدليل انى

لانه استدلال بوجود المعلول على وجود العلة وذلك ظاهر الثاني ان الدلالة لو كانت
ذاتية لزم عدم جواز المجاز كما لا يخفى اذ الاستعمال الصحيح ان يدل اللفظ على المعنى
بالذات وليس فيه كذلك الثالث ان دلالة الالفاظ لو كانت بالذات لما صح جعل
اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقة لان ما بالذات
على دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا يزول بالغير اعني القرينة فان قلت اللفظ
دال على المعنى الحقيقي في حال استعماله في المعنى المجازي فالدلالة الذاتية باقية
على كل حال ولم يتخلف ح ايضا قلت قدمر سابقا في مباحث الحقيقة والمجاز
ان اللفظ يدل على المعنى المجازي بعد وجود القرينة فانكار ذلك باطل لما مر
من الادلة الرابع عدم الخلاف ظاهرا في الوضع الا من عباد بن
سليمان وقد عرفت ان مخالفته غير معلومة ايضا هذا ولم ار من تعرض
لهذه المسئلة بهذا التدقيق والتحقيق فخذ وكن من الشاكرين ولله
الحمد المطلب الثاني في تعريف الوضع وله معنيان الاول ما هو
المشهور بينهم اعني تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه وارادوا
بالتعيين المعنى الاعم من الجعل القصدي وغيره فيشمل الوضع التعييني و
التعيني فالاول بالجعل القصدي والثاني بالجعل الغير الارادي يعني تعيينه
صار بالغلبة والاشتهار كذا صرح بذلك اهل الاصطلاح وقولهم بنفسه
احتراز عن المجاز فانه وان كان بالجعل التعييني ولكن ليس الدلالة بنفسه

ويمكن ان يراد بالذات في الثالث الذات الخارجي اي ما بالذات في المقام لا يتخلف وليس ان بالوضع الوجه ... حقيقته ... [illegible]

بل ودلالة اللفظ عليه بواسطة القرينة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
والمراد بالشيء ما يمكن ان يخبر عنه وجوديا كان او عدميا فعدم العلة ح دال على
عدم المعلول واللزوم اعم مما كان على وجه الاكتساب والضرورة ومن العقل
والعرف ويحقق بالنسبة الى العالم بالوضع والمراد بالعلم مطلق الادراك
الشامل للتصور والتصديق واعم من العلم والظن فان قلت يخرج من التعريف
دلالة الكل على الجزء لانه لا يلزم من العلم بالكل العلم بشيء آخر فان الجزء ليس شيء
آخر قلت لا ريب ان الكل غير الجزء فيتحقق من العلم العلم بشيء آخر
ويرادف هذا التعريف للوضع قولهم الوضع تعيين اللفظ بازاء شيء متى
اطلق او احس الخ لان الاول فهم منه الثاني المعنى الثاني ان الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى فيشمل المجاز وهل لفظ الوضع حقيقة فيهما لفظا ام
معنا ام في الاخير خاصة او الاول خاصة وجوه اقربها الاخير لوجوه
الاول التبادر في الاول فيكون حقيقة فيه وتبادر الغير في الثاني فهو مجاز
فيه الثاني صحة السلب عن الثاني وعدمها عن الاول الثالث غلبة
الاستعمال في الاول وهي تفيد الظن القطعي حجية في اللغات وقد اورد
على التعريف ايرادات الاول ان الحد غير منعكس لخروج المشترك عنه فانه
لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة والجواب ان الدلالة موجودة على جميع
معانيه ولكن المراد يفهم بالقرينة فالقرينة معينة لا مفهمة كما مر وليس الدلالة
تابعة للارادة كما مر الثاني ان المبهمات وامثالها مما كان وضعها عاما

والموضوع له

والموضوع له خاصا تخرج عن التعريف اذ اللفظ لا يدل على المعاني اي الخصوصيات فيها
الا بالقرينة لان الدلالة لم تفهم المعنى من اللفظ كما مر والمعاني الجزئية لا يمكن
العلم بها فلا يدل اللفظ عليها والجواب انها من المشتركات على التحقيق
كما مر فلا يلزم في الدلالة العلم التفصيلي بل يكفي الاجمالي الثالث ان
الحرف يخرج عن الحد لانه لا يدل على المعنى بنفسه بل دلالته عليه مشروط بذكر
المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره
وهو المتعلق فان قلت المراد من تعريف النحاة ليس ما يفهم منه ظاهرا بل المراد
ما ذكره بعض المحققين واختاره التفتازاني في المطول وهو ان الحرف ما دل
على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في الرجل يدل بنفسه على التعريف الذي في
الرجل وهل في هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي في جملة قام وهكذا
قلت ذلك منقوض باسماء الاستفهام فانها ايضا تدل على معنى في غيرها مع
انها ليست بحروف والجواب عن هذا الاشكال على وجه يظهر حقيقة الحال في
هذا المقال بحيث لا يكون محل الابطال وجهان الاول النقض
بان مراد النحويين لو كان ذلك المعنى ما ذكرته يلزم ان يكون المجازات حروفا
مع ان بعضها اسماء وبعضها افعال بيان الملازمة ان اللفظ حين
استعماله في المعنى المجازي يدل على معنى مفهوم بواسطة غيره وهو القرينة
الثاني الحل بيانه ان مراد النحاة ان الحرف يدل على المعنى بنفسه ولكن
بعد ذكر المتعلق لا قبل ذكره لا يتحقق معناه حتى يدل عليه فان من موضوعه باعتبار معنى

نسبي اعني الابتداء المطلق لكل ابتداء خاص وذلك الامر النسبي لا يتحقق الا بعد تحقق
المنسوب اليه فلم يذكر المتعلق فلا يتحصل المعنى حتى يدل الحرف عليه بنفسه او بغيره
ولكن بعد تحقق ذلك المعنى وثبوته اعني بعد ذكر المتعلق فالحرف يدل عليه بنفسه
فح لا معنى لاشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف على معناه لان المعنى لا يتحقق
الا بعد ذكر المتعلق كما لا يخفى اما ان المبهمات ايضا كذلك لان وضعها عام
والموضوع له خصوصيات الوضع فيصدق تعريف الحرف عليها مع انها
اسماء لانا نقول الامر في المبهمات ليس كذلك لتحقق المعنى اعني المشار اليه
في هذا ايدل عليه بنفسه ولا يحتاج تحقق خصوص المشار اليه الى شيء فلا يحتاج
ههنا الى ذكر شيء آخر فتدبر المطلب الثاني في الوضع من جهة الواضع
والكلام فيه يقع في موضعين الموضع الاول في تعيين واضع اللغات
والكلام فيه يقع في مقامات المقام الاول في تحرير محل النزاع اعلم
ان النزاع انما هو في الحقائق اللغوية واما الحقائق العرفية العامة والخاصة
منقولة كانت او مرتجلة وكذا الاعلام فواضعها البشر بالاتفاق ولا
يمكن دعوى الخلاف فيها وايضا النزاع في جميع اللغات لا يختص باللغة
العربية وذلك لتصريح العلماء بذلك فان قلت قد اشتهر في الالسن
والافواه من ان لغة العربية انما حدثت من زمان ذبيح الله وان العرب
من ولده فكيف تنازعوا فيها قلت هذا من المشهور الذي لا اصل له فان

الجرهمون

الجرهمون وجرهم وقوم ثمود والعمالقة وقوم عاد كلهم العرب وقد كانوا قبل اسمعيل عليه السلام
بمدة متطاولة كذا قال بعض المحققين على ان الاخبار قد دلت على ان آدم على نبينا وعليه السلام تكلم
بالعربية ولما عطس فقال الحمد لله ثم ان هذه المسئلة يشترط فيها العلم والظن الخاص
ان لم يترتب عليها ثمرة والا فيكفي الظن المطلق ايضا فيها كما لا يخفى وسيجيء بيان
الثمرات ان شاء الله تعالى المقام الثاني في تاسيس الاصل وهو مع القائلين بتوقيفية
الالفاظ لا لان الاصل عدم الوضع من البشر فانه معارض بعدم الوضع من الله بل
لان الوضع من البشر يحتاج الى النظر والالتفات والاصل عدم صدوره من البشر بخلاف الله
سبحانه وتعالى فان جميع الاشياء منظورة له وملتفت عنده فان علمه سبحانه حضوري
يحف المقام الثالث في بيان الثمرة وقد تزلزل كلام العلماء في ان لها ثمرة
ام لا والحق عدم وجود الثمرة وذلك لان اقصى ما يتصور في هذا المقام ثمرات الادلة
ما ذكره الشهيد في تمهيد القواعد وهي المسئلة المعروفة بمهر السر والعلانية كما لو دخل الزوجة
والزوج المهر الفاجر او لكنهما وضعا الالف للالفين فان قلنا بالتوقيفية
فيجب اعطاء الالف وان قلنا بالاصطلاحية فالواجب هو الالفين والجواب
ان تلك المسئلة المعروفة مبتنية على جواز الوضع في الاصطلاحات الخاصة
وقد نقلنا الاتفاق بينهم في ذلك واخرجناه عن محل النزاع فلا تتفاوت
الحال في وجوب الالفين بينهم بين التوقيفية والاصطلاحية الثانية ما ذكرها الشهيد ايضا
وهو ما اذا قال يا حلال يا ابن حلال ونحوه ونوى الزنا وهما في خصومة تلك..

حد الزنا لقذف على التوقيفية وعلى الثاني فيجب والجواب انه لو استعمل اللفظ مجازا
بالعلاقة اعني المضادة في الزنا مع اعرافه بالقرائن فلا اشكال في وجوب الحد وان
قلنا بالتوقيفية وعلى تقدير عدمه فلا يجب الحد وان قلنا بالاصطلاحية لعدم وضعه
للزنا مع عدم قصده وذلك مع قوله ع ادرء الحدود بالشبهات الثالثة ما اذا
باع او حلف او اعتق او كوذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ فان قلنا
بالتوقيفية فيتحقق البيع والا فلا والجواب ان العقود تابعة للقصود فاذا
لم يتحقق القصد لم يتحقق العقد اتفاقا سواء قلنا بالتوقيفية ام لا الرابعة
بيع المكره فان قلنا بالتوقيفية فالبيع صحيح والا فلا والجواب عنها ما مر انفا
الخامسة ما اذا غلط الامام مثلا فنبهه المأموم بقوله سبحان الله وذكره قاصدا
التنبيه فقط او ذكر المبلغ قاصدا التبليغ فقط فعلى التوقيفية صلوة المأموم صحيحة
اذ يدل على الذكر للتوقيفية وباطلة على الاصطلاحية والجواب ان قصد التنبيه
في الذكر او التبليغ لا يخرج الكلام عن اللغة فان الدلالة ليست تابعة للارادة
كما مر السادسة ما حكي عن الماوردي وهو ان من قال بالتوقيف جعل التكليف
مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة
الاصطلاح حتى يعرف الكلام والجواب ان وجه اللزوم غير بين فلا تتفاوت
الحال على القولين السابعة ما توهم بعض وهو انه لو قلنا بالتوقيفية
لا يمكن التواتر والا فلا والجواب انا لا نسلم فان التواتر ممكن على القول

بالتوقيفية

في الوضع

بالتوقيفية ايضا وذلك تحقق بسماع الانبياء وسماع الانبياء منهم ولا يخفى ان
الانبياء بحيث تحقق التواتر منهم كانوا موجودين في عصر من الاعصار واما ثانيا
فبان هذه الثمرة ثمرة علمية لا يترتب عليها عمل الثامنة ما توهم
في بادي الانظار وهو انه لو قلنا بالتوقيفية فيثبت الحقيقة الشرعية اذ الكل بوضعه تعالى
والا فينبغي فيه النزاع والجواب ان المراد بالحقيقة الشرعية ما هو بجعل الشارع لا
من حيث انه شارع كما صرح به بعضهم والالفاظ المحكي واشباهها من الاسماء التي
وضعها الشارع تصير حقيقة شرعية سلمنا ولكن نقول فيصير جميع الالفاظ
حقايق شرعية في الجميع بوضع الله تعالى غير الاعلام واشباهها سلمنا ولكن لا ملازمة
بينها اذ يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولكن الصلوة والصوم واشباهها كانت
مستعملة في معاني المجازية كسائر المجازات سلمنا ولكن ذلك انما يتم لو كان واضع
الحقيقة الشرعية هو الله تعالى ايضا ولكن فيه كلام بل قيل بوضع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ملازمة
بينها وايضا سلمنا ولكن قلنا سابقا ان المصطلحات لا نزاع في ان واضعها من غير الله تعالى
والحقيقة الشرعية من المصطلحات الخاصة التاسعة ما ذكره في لسان بعض
العاصرين وهو انه لو شك ان اللفظ هل وضع للجزئي جميعا او للواحد المعين
كما اذا شك في دخول الوحدة في وضع اللفظ المفرد وعدمه فلا يمكن اجراء اصالة
عدم الوضع لان الشك في الحادث فلا يجري الاصل ولكن يمكن اجراء الدليل

في ايضا الحادث فنقول الواضع ان كان البشر فالوضع منه يحتاج الى الالتفات لهذا الجزء
المشكوك والاصل عدمه ولكن لو كان الواضع هو الله تعالى فلا يجري اصالة عدم الالتفات لان
كلها ملتفت وحاضر عنده تعالى فالثمرة موجودة والجواب عن ذلك بوجوه الاول
ان ذلك مبني على حجية الاستصحاب في الالفاظ فهو محل القيل والقال بين ارباب
الكمال كما سيجيء ان شاء الله تعالى في مبحثه الثاني سلمنا حجية الاستصحاب ولكن نقول الشك
في الالتفات ايضا شك في الحادث اذ يحتمل الالتفات واحدا من الواضع الى الجزئي
مع كونهما موجودين بوجود واحد فلا يجري الاصل على القولين الثالث سلمنا ذلك
ولكن نقول الاصل عدم كون الجزء المشكوك موضوعا سواء قلنا بالتوقيفية او
الاصطلاحية هذا غاية ما يتوهم في تحقيق الثمرة وقد عرفت عدم استقامة الجميع فلا
يحتاج الى ذكر الادلة والتحقيق في المسئلة ولكن نذكرها اجمالا لتشحيذ الاذهان فنقول
هذه المسئلة سباعية الاقوال الاول ان الواضع هو الله تعالى فالوضع توقيفي اما بالوحي
او بخلق اصوات او حروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعها
اياها واليه ذهب الاشعري وتابعوه وابن فورك الظاهرية وجماعة من الفقهاء الثاني
ان الواضع هو البشر اما واحد او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ ثم حصل
التعريف بالترديد بالقرائن كما في الاطفال واليه ذهب ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة
من المتكلمين الثالث ان العدد الضروري المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى
والباقي من البشر وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني كما قيل وقيل انه في القدر
الغير المحتاج اليه متوقف وهو القول الرابع الخامس عكس الثالث السادس التوقف

واليه

في اختلاف الاقوال في الواضع على سبعة

ابو الحسن

في الوضع

واليه القاضي ابو بكر والغزالي وجمهور العامة على ما حكي السابع التوقف ان كان النزاع
في القطع والا فالظاهر قول الاشعري مال اليه بعض وابن الحاجب فهذه الاقوال
واكثر المتأخرين منا ومن العامة عليه على ما حكي والحق هو القول الاول لوجهين
الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكة والمراد من الاسماء هو
معناه الثابت في العرف العام وهو اللفظ الموضوع للمعنى فان قلت
لعل المراد من التعليم الالهام والاقدار للوضع او ان المراد بالاسماء الصفة
لكون الفرس للركوب واشباهه وان الواضع لعله بشر كان قبل ادم قلت الكل خلاف
الظاهر مضافا الى ان الاخير منتف باصالة عدم سبق الحادث على الوضع لا يقال
الاصل عدم صدوره من الله تعالى لتعارض الاصلان لانا نقول الاصل الثاني
ينفي شيئا حادثا والاول ينفي سبق هذا الحادث فالاصل لا يجري من الثاني دون
الاول الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
والوانكم فان المراد بالالسنة اللغات مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب
ومع تصريح اكثرهم بان المراد اللغات وان الحمل على اللسان خلاف الاجماع المنقول
فان قلت يكفي في كون اختلاف الالسنة من الله ان يكون الواضع بشرا باقداره تعالى
قلت هذا خلاف الظاهر لان النسبة الى نفسه تعالى تصير مجازا ثم الاخبار الواردة
على هذا النحو الا تلي انما هي من البغي والاعتساف والخروج عن الانصاف و
يؤيده ما ذكرنا اليه ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم حروف المعجم كما يشهد به
الاخبار الكثيرة وكان حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا

ابو بكر الباقلاني

وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك اللغات ثم القائل بالاصطلاح احتج بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الدلالة ان الاية دلت على سبق الوضع
على الارسال والتوقيف لا يتصور الا بالارسال فيلزم الدور لو كان الواضع هو الله تعالى
وفيه ما لا يخفى فان التوقيف يتصور قبل الارسال كما لا يخفى من خلق اصوات وحروف
يفهم واحدا او جماعة او بخلق العلم الضروري لواضعه تعالى اياها وادلة سائر الاقوال
باطلة وبطلانها يظهر مما ذكر ولا حاجة الى التفصيل مع عدم وجود ثمرة في هذا
القال والقيل فذكر كلمات القوم تطويل الموضع الثاني في بيان اقسام الوضع بالنسبة
الى الواضع اعلم ان الواضع للفظ ان كان هو واضع اللغة من حيث انه واضع اللغة
فالوضع لغوي وان كان الواضع شخصا معينا غير الشارع او اشخاصا معينة فالوضع عرفي
خاص وان الواضع هو الشارع فالوضع شرعي وان كان الواضع غير شخص او طائفة
بل هو من كل اهل اللسان فهو عرفي عام بقي ههنا امور الاول ان التعدد
بحيثية لازم في الواضعين مثلا الشارع لو وضع لفظا لاثنيه فذلك ليس من
الوضع الشرعي لانه ليس من انه شارع وهكذا الثاني انهم جعلوا الوضع
الشرعي قسيما للعرفي الخاص مع انه ايضا منه وذلك انما هو لزيادة التشريف
ولكثرة الثمرات في الوضع الشرعي في العرفي الخاص الثالث ان بعض
الاصوليين توهموا ان العرفي الخاص انما يكون من جماعة دون شخص واحد
ولذا حكموا بان الاعلام ليس بحقايق لغوية وذلك ظاهر ولا بحقايق عرفية
لاعتبار تعدد الواضع في الحقايق العرفية والمشهور صار والا ما قلناه

لعدم

لعدم صحة سلب الوضع العرفي عن وضع شخص خاص في الاعلام فهي حقايق عرفية خاصة الرابع انهم
ذكروا الا ان الوضع الشرعي من قسم العرفي الخاص ولكن افرادوه انما هو لزيادة
الشرف وكثرة الثمرات وعلى ما اعتبره المتوهم في العرفي الخاص من اشتراط كون
الوضع من جماعة فيخرج الوضع الشرعي عن الوضع العرفي الخاص لان الوضع الشرعي
ليس من جماعة بل من واحد معين كما لا يخفى الرابع انك جعلت العرفي الخاص
قسيما للوضع اللغوي مع انهم كثيرا ما يقولون الاصل اتحاد اللغة مع العرف
وليس هذا الا تناقضا بين الحكمين والجواب ان المراد بالوضع العرفي
الخاص ان يعلم ان يكون الوضع من اهل العرف وهذا قسيم للوضع اللغوي واما
قولهم الاصل اتحاد العرف واللغة فمرادهم انه لو كان اللفظ حقيقة
في المعنى بحسب العرف لشك انه هل هو بوضع العرف حتى يصير عرفيا خاصا
او ان الوضع انما هو من واضع اللغة حتى يصير وضعه لغويا والاصل
الاتحاد يعني ان الوضع لغوي فلا تنافي بين الكلامين الخامس ان المجاز
ايضا ينقسم بهذه الاقسام الاربعة ويعلم الحال بالمقايسة المطلب الرابع
في اقسام الوضع وله تقسيمات الاول ان الوضع قد يكون شخصيا
وقد يكون نوعيا والاول مصطلح فيما كان الموضوع شخصا اي يكون
تحته افراد مختلفة الحقايق كلفظ زيد فانه نوع لافراده المتفقة الحقيقة
وافراده ما يصدر من اللافظين والثاني ان يكون الموضوع شيئا
تحته افراد مختلفة الحقايق كهيئة فاعل فان تحته افرادا مختلفة الحقايق

وانقسام الوضع

متفقة صح

كضارب وقاتل وغير ذلك هذا اذا كان الموضوع في المشتقات على ما ارتكبه الكل
المنطقي واما اذا كان الموضوع فيهما عاما اصوليا فالمراد بالوضع النوعي
ان آلة ملاحظة اللفظ شيء تحته افراد مختلفة الحقايق وسيجيء تحقيق ذلك
ان شاء الله تعالى الثاني ان الوضع قد يكون بالمعنى الاعم وهو وضع
اللفظ للدلالة على المعنى سواء كان بنفسه او بواسطة القرينة فيشمل
المجازات ايضا وقد يكون بالمعنى الاخص وهو وضع اللفظ للدلالة
على المعنى بنفسه وهو يختص بالحقايق الثالث ان الوضع قد يكون
تعيينيا وقد يكون تعينيا وبعبارة اخرى قد يكون تخصيصيا وقد يكون
تخصصيا والاول ما وضعه الواضع بان يقول وضعت هذا اللفظ
لهذا المعنى والثاني ما لم يكن كذلك بل استعمل في غير الموضوع له بواسطة
القرينة بحيث صار حقيقة في المعنى المجازي وللوضع تقسيم آخر من حيث
الموضوع له والة الملاحظة وينقسم الى اربعة اقسام سيجيء ان شاء
بقي الكلام في امور مهمة لا باس ان نشير اليها الامر الاول
انه لو شك بعد ثبوت الوضع انه شخصي او نوعي فالاصل هو الثاني لوجوه الاول ان
النوعي اقل حاجة من الشخصي ولان الوضع الشخصي يحتاج الى اوضاع عديدة واما النوعي فيكفي
وضع واحد للافراد والاصل عدم زيادة الحوادث الثاني ان الوضع الشخصي بعد امكان الوضع
النوعي لغو لان فائدتهما واحدة وهو قبيح على الله تعالى ان كان هو الواضع وكذا
ان كان بشرا لانه على فرض كونه بشرا كان حكيما قطعا فاللغو قبيح عليه ايضا الثالث

ان الوضع

ان الوضع الشخصي ربما يستلزم العسر او ربما يتعذر لكثرة الاشخاص وهذا لا يتم لو كان الواضع بشرا
فان قلت الغالب الاوضاع الشخصية محل كلام والمشكوك يلحق بالغالب قلت تحقق الغلبة
في الاوضاع الشخصية محل كلام وعلى فرض التسليم الادلة المذكورة اقوى كما لا يخفى مضافا الى
ان الغلبة انما هي فيما لا يكون الوضع النوعي ممكنا واما مع امكانه فالغالب ليس هو الاوضاع
الشخصية فالمستقر ليس من جنس المستقر فيه الامر الثالث انه لو شك في وضع انه
هل هو بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص فالاصل ان يكون بالمعنى الاعم لاصالة عدم التقييد فان
الوضع بالمعنى الاخص ما وضع للدلالة على المعنى مع تقييد الدلالة بنفسه والاصل
عدمه ولكن الاستقراء دليل وارد فان الغالب في الموارد هو الوضع بالمعنى الاخص
والمشكوك يلحق بالغالب فالاصل في المشكوك ان يكون وضعا بالمعنى الاخص الا ان
هذا الاستقراء محل نظر بل لا يبعد ان يقال الوضع بالمعنى الاعم اكثر لان كل لفظ
موضوع بالوضع بالمعنى الاخص موضوع بالمعنى الاعم لمجازات عديدة كما لا يخفى فالاصل
المؤسس اولا سليم عن المنافي والرافع له فالاصل ان يكون المشكوك وضعا بالمعنى
الاعم للاستقراء واصالة عدم التقييد الا فيما ثبت من اهل اللغة او
الاصطلاح انه موضوع فالظاهر من الوضع ان يكون بالمعنى الاخص
لان لفظ الوضع حقيقة فيما قلناه كما مر وظاهر اللفظ حجة
ثم ان هذا كله انما هو بحسب الاصل الاولي واما الثانوي فيختلف بحسب المقامات
فان تلك المسئلة بالمآل راجعة الى انا لو شككنا في انه معنى حقيقي
او مجازي في ما يجيء من الادلة في ذلك المبحث وارد على الاستقراء

واصالة عدم عدم التقييد الذي ذكرنا ههنا فتدبر الامر الثالث انه اذا شك في الوضع انه
تعييني او تعيني ففيه خلاف ذهب الضوابط الى ان الاصل كون الوضع تعيينياً والاقوى كونه
تعيينياً لوجوه الاول الغلبة المختصة فانا اذا استقرانا في الخاص الالفاظ وجدنا الوضع
تعيينياً فان الالفاظ اللغوية تقرب تماني الف لفظ وكلها موضوع بالوضع التعييني
فالمشكوك يلحق بالغالب وكذلك الخاص الاعلام الموضوعة ولذلك ان الخاص لتعيني بالنسبة
الى ما ذكرنا كالشعرة البيضاء في بقرة السوداء الثاني الغلبة النوعية بمعنى انا اذا استقرانا
في انواع الالفاظ فوجدنا اغلب الانواع موضوعاً بالوضع التخصيصي كما ان انواع الافعال
كلها كذلك وكذلك نوع الاعلام وكذلك نوع الاسماء الالهية كالعالم والرازق والخالق وغيرها
فالمشكوك يلحق بالاعم الاغلب مثلاً نوع المنقولات مشكوك فيلحق بالغالب اعني
كون وضعها ايضاً تخصيصياً لاتخصصياً الثالث ان الوضع لاحقيقة في التعيني
او الاعم منه ومن التعييني وعلى الثاني فالفرد الظاهر منه هو التعيني فيحكم بكون وضع
المشكوك تعيينياً وهذا الدليل الاخير تام لو نقل لنا انه موضوع ولكننا شككنا في ان وضعه
من التعييني لكنا لا نحقق الى الآن ان الوضع لو كان تعيينياً فيحتاج الى الاستعمالات
المتعددة والقرينة في كل استعمال فالحوادث تصير كثيرة والاصل عدمها فان قلت هذا
الاصل معارض باصالة تاخر الحادث والثاني مزيل بالنسبة الى الاول فيقدم
اصالة التاخر قلت ان الاصل لوضع التعييني بيان المعارضة ان مقتضى
اصالة عدم القرائن كون الوضع تعيينياً ومقتضى اصالة تاخر الحادث كونه

الوضع

الوضع تعيينياً والاول باطل لان اصالة التاخر مزيلة لان الشك في كثرة القرائن مسبب عن الشك
في تقدم الوضع وتأخره فاذا اثبت باصالة التاخر تاخر الوضع يثبت القرائن الكثيرة
والاستعمالات ولذلك ان المزيل مقدم وهذا الايراد ما استدل به صاحب الضوابط على
مدعاه قلت اما اولاً فان حجية الاستصحاب في الالفاظ محل كلام فالتمسك به مشكل
وثانياً ان اصالة التاخر لا يثبت الوضع التخصص لان غاية ما يثبت من ذلك
تاخر الوضع عن القرائن ولا باس بان نضع اللفظ بعد القرائن والاستعمالات الكثيرة
لهذا المعنى بالوضع التخصيصي وثالثاً ان اصالة عدم القرائن والاستعمالات مزيل
واصالة التاخر مزال لان الشك في التاخر مسبب عن الشك في كثرة الاستعمالات
والقرائن فاذا اثبت عدمها فيثبت عدم التاخر والحاصل ان الاستعمالات مع
القرائن انما هي قبل الوضع التعيني واذا رفعناه بالاصل فرفع الوضع
التعيني فان قلت الجواب الاول وارد على الدليل الرابع الذي ادعيته
لان اصالة عدم القرائن ايضاً تمسك بالاستصحاب في الالفاظ قلت
حجية اصالة عدم القرائن اجماعية ادعاه الفاضل البهبهاني ره فان قلت
الغالب في المنقولات الخاصة الوضع التعيني واذا شك يحمل على الاغلب
قلت اما اولاً فان الدليل اخص من المدعى لانه انما يتم لو كان
المشكوك فيه منقولاً والا فلا يجري الدليل لان المستقرء فيه ليس
جنس المستقرء وثانياً فبان هذه الغلبة اول الكلام وان كان اثباته

بل هي محل النزاع فان قلت المنقولات العرفية العامة غالباً وضعها تعيني واذا شك
يحمل على الاغلب قلت اما اولاً فلان الدليل اخص من المدعى كما مر وثانياً المنقو
العرفية العامة في غاية الندرة بل حصرها بعضهم باربعة الفاظ الجنة كالقارورة
والدابة وامثالها والمشكوك يلحق بالغالب لا النادر وذلك ظاهر المطلب الخامس
في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية اختلف كلام الاعلام في هذا المقام
وتزلزل الافهام فلم يصدر من احد ما يكشف المرام ويزيل الاوهام فنقول بعون
الملك العلام انه يحتمل ان يكون الموضوع في الاوضاع النوعية كالمشتقات
العام المنطقي يعني ان الواضع حين الوضع لاحظ هيئة فاعل ووضعها
لمعنى ويحتمل ان يكون هو العام الاصولي يعني انه ملاحظة في هذا الموضع هو
هيئة فاعل ولكن الموضوع هو جزئيات هذا الكلي من الاصوليين من اختار
الثاني وبعض اخر من احتملها ولم يرجح شيئاً منها واما الموضوع له في
المشتقات فيحتمل هذين الاحتمالين والحق ان الموضوع هو العام الاصولي
لانه لو لم يكن موضوعاً لزم ان لا يكون استعمال المشتق في معناه حقيقة ولا
مجازاً وذلك لان الحقيقة استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له والمجاز
استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له وههنا قد استعمل اللفظ الغير
الموضوع في معنى لفظ اخر وعلاقة الكل والفرد وان كان موجوداً في البين

الا انها

الخصية
الا انها انما هي بين المعنى لا بين اللفظين كما فيما نحن فيه فان قلت ننقض بالاعلام
فان الوضع لم يضع كل لفظ من ان متكلم صدر ومن ان الالفاظ ظهر في الاستعمالات الكثيرة في
لفظ زيد ليست بحقيقة ومجاز على انا ننقض بالمشتقات على فرض كون الموضوع هو الجزئيات
اعني ضارب لان هذا اللفظ ايضاً متعدد باعتبار الافطين والحاصل ان الموضوع هو افراد
عن الواضع والبواقي ليست بحقائق ولا مجازات قلت الموضوع في الاعلام كل فرد من افراد
زيد من اي لافظ صدر وفي المشتقات كل فرد من افراد المشتقات التي تكون
على هيئة فاعل من اي متكلم صدر وما وقع من صاحب الضوابط من استبعاد ان يكون
الموضوع في المقامين ذلك ليس بمحله بل هذا الاستبعاد مستبعد غاية الاستبعاد فانا
نقطع ان كل واضع اذا وضع لفظاً لمعنى لا يريد بالموضوع ما صدر منه فقط بل الموضوع
هذا اللفظ بالاطلاق ولا شرط سواء تكلمه زيد او عمرو او غيرهما ولا بعد دعوى الاتفاق
في ذلك فان قلت الواضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات ثبت له المبدا الذي هو العام
المنطقي فذلك مستلزم لوضع جزئيات هذا العام لان هذا العام لكونه كلياً لا وجود له
الا في ضمن الافراد فاستعمل الجزئيات يكون حقيقة كما صرح به صاحب الضوابط قلت ننقض
بالموضوع له في المبهمات فان كون المشار اليه المفرد المذكر موضوعاً له يستلزم ان يكون الجزئيات
موضوعة له فيرتفع النزاع بين القدماء والمتاخرين ويكون النزاع لفظياً وذلك بعيد
عن الاعلام والحاصل ان الاستلزام المذكور غير مسلم والعلماء منكرون ولذلك ويؤيد
ما سرنا اليه ان وضع المجازات نوعي وليس المراد ان نفس النوع موضوع بل المراد افراده
هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة ولها ادلة على ما قلناه فضول وليس من الاصول المطلب
السادس والسابع في الوضع مناسبة الموضوع له والة الملاحظة اعلم ان الة الملاحظة

المعبر عنها بالوضع اما متحد مع الموضوع له او مغاير له والاول يتصور على قسمين كونهما عامين كما في اكثر
الاجناس وغيره وكونهما خاصين كالاعلام الشخصية والثاني قسم واحد وهو كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا واما عكسه وهو كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير متصور لان الخاص جزئي وهو لا يكون
مرآة للعام فان قلت يمكن ان يلاحظ الواضع الجزئي ويضع اللفظ بازائه نوعه كما انه لاحظ زيدا ووضع
الانسان لنوعه مثلا قلت هذا من قبيل الوضع العام والموضوع له العام ولا يكون متحققا مباينا فان كلا
من الوضع والموضوع له عاما اما الوضع فهو نوع زيد واما الموضوع له فهو ايضا ذلك اذا عرفت ذلك
فاعلم ان القسم الثالث اعني ما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا مختلف فيه بين القدماء فالتزمه
منهم التفتازاني وهو اي عدم وجوده في الموضوعات اللغوية وقالوا ان ما ادعى مثالا لذلك كاسماء
الاشارة والموصولات والضمائر والحروف والمشتقات والافعال بالنظر الى نسبتها الى فاعلها
كل مستعمل في غير مختص لا من مشترك لم يستعمل فيه اصلا وضعها عام كالموضوع له والمتاخرون ذهبوا
الى وجوده في الموضوعات اللغوية وهذه المذكورات امثلتها والحق ما ذهب اليه المتاخرون وذلك
لوجوه الاول تبادر الجزئيات من هذه الالفاظ بحسب العرف والاصل ان يكون في اللغة كذلك لاصالة
عدم النقل والاصل في التبادر ان يكون وضعيا والاصل عدم الالتفات الى القرينة وان كانت
موجودة في البين الثاني غلبة الاستعمال في الخصوصيات بل لم تستعمل في الامر الكلي اصلا كما لا يخفى
الثالث انها لو لم تكن موضوعة للجزئيات للزم ان يكون الكلي موضوعا له والتالي باطل فكذا
المقدم بيان الملازمة الاجماع المركب واما بطلان التالي فلوجوه الاول انها لو كانت موضوعة
للامر الكلي لجاز استعمالها فيه لوجود الوضع والتالي باطل للتنقيح العرفي منها الاستعمال فيعلم
عدم كون الكلي موضوعا له لتلك الالفاظ فان قلت ان اللفظ مستعمل في الكلي والخصوصية تفهم
من الخارج وهذا صحيح لا ريب فيه فان استعمل اللفظ الموضوع للكلي فيه وارادة الفرد من الخارج
حقيقة نعم لو اريد الخصوصية من نفس اللفظ لكان مستعملا في الجزئي ويكون مجازا
وههنا ليس كذلك قلت الحاصل الخصم يسلم انها لم تستعمل في الامور الكلية التي هي انه المطلقة

العلماء

فان قلت

فان القدماء على فريقين منهم من قال بان اللفظ موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات
ومنهم من قال انه موضوع للمفهوم الكلي لا بشرط ولكن اتفق استعماله في الخصوصيات
لا غير فاللفظ لم يستعمل في الكلي اصلا فان قلت هذا الوجه مقلوب عليكم لانها لو كانت
موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكليات ايضا لوجود علاقة الكلي و
الجزئي مع انه لا يصح كما اعترفت به قلت قد مر سابقا ان مجرد وجود نوع العلاقة
غير كاف ما لم يكن موافقة عرفية بينهما ولانك ان الاستعمال العرفي حاصل هاهنا
فالشرط مفقود فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في الرحمن
والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر عارض ففي الاول لمنع الشرع
وفي الثاني لمنع العرف وذلك لا ينافي صحته نظرا الى الوضع الاصلي لا يقال لعل
عدم الصحة في تلك المذكورات ايضا لا مر طار لانا نقول تغير اللفظ عن وضعه الاصلي
خلاف الاصل فانما ارتكبوه فيما ذكرت محافظا لقواعد الصرف والاشتقاق ولا
داعي لذلك في محل النزاع الثاني انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم
كونها مجازات بلا حقيقة اذ لم تستعمل في المعنى الموضوع له اصلا وهي على فرض جوازها
في غاية القلة والمشكوك يلحق بالغالب مضافا الى انه لو كان الامر كذلك لما انحصر
القائلون بجواز المجاز بلا حقيقة نادرة الثالث انه يلزم على قول القدماء عدم
الفرق بين الحروف والاسماء فلا ينقسم الكلمة الى ثلاثة بيان الملازمة ان المميز
بين الاسم والحرف الاستقلال والعدم واذا كان من موضوعا للابتداء المطلق
لكان مستقلا واذا ثبت ذلك في الحروف يثبت المدعى في غيرها ايضا لعدم القائل
بالفصل بينها وبين غيرها مما نحن فيه فان قلت قد مر سابقا ان الحرف معناه لا يتحقق

الا بعد تحقق المتعلق وبعده يدل الحرف بنفسه على معناه وبهذا معنى قولهم الحرف ما يدل
على معنى غير مستقل نحو اذا وضع من للابتداء المطلق فلا يتحقق الا بعد تحقق
الابتداء الخاص اذ الكلي لا وجود له الا في الفرد فالابتداء ليس مستقلا قلت
اما اولا فلانا نقول جاز في لفظ الابتداء ايضا فيلزم ان يكون الاسم حرفا مع
انه ليس كذلك وثانيا فلان استعمال من في الابتداء المطلق ممكن بدون الخصوصيات
والجزئيات كان يقال من عرف حقيقة يعني الابتداء اما حقيقي وعرفي الرابع
ان اهل اللغة صرحوا بان هذه الالفاظ لها معان حقيقية ومجازية وربما يصرحون
بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره واذا كانت
تلك الالفاظ موضوعة للمفاهيم الكلية لكان كل ما يستعمل فيه تلك الالفاظ مجازا
اذ كلها غير الموضوع له فلا يصح التفصيل بكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا
فظهر ان كلام اهل اللغة لا يتم الا على القول بكون وضعها عاما والموضوع له
جزئياته فان قلت لو لم يكن وضع الضمائر واسماء الاشارة عاما والموضوع له
كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى بالضرورة والمتكثر منحصر في المشترك والمنقول
والحقيقة والمجاز وما نحن فيه خارج عن الكل اما عن غير المشترك فظاهر واما عنه
فلفقد الاوضاع المتعددة المشترطة في المشترك فيما نحن فيه
فلزم كون الوضع عاما كالموضوع له حتى يدخل في متحد المعنى قلت
اما اولا فلان هذا مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد بالمعنى
في قولهم المعنى اما متحد او متعدد واما هو مطلق المستعمل فيه فيكون ما نحن فيه
من متعدد المعنى لتعدد المستعمل فيه مع خروجها عن اقسام متعدد المعنى كما مر

واما ان يكون

واما ان يكون المراد الموضوع له المستعمل فيه لزم خروج ما نحن فيه من الكلام ايضا
لعدم وجود الموضوع له المستعمل فيه فيها واما ان المراد الموضوع له بالموضوع
بالمعنى الاخص سواء كان مستعملا فيه او لا فيلزم خروج الحقيقة والمجاز من متكثر
المعنى مع انهم عدوهما من متكثر المعنى واما ان المراد الموضوع له سواء كان
بالوضع بالمعنى الاعم او بالوضع الاخص فيلزم كون ما نحن فيه داخلا في الحقيقة
والمجاز مع ان لا حقائق لها على راي القدماء لاشتراط الاستعمال في الحقيقة
وليس موجودا والحاصل ان هذا النقض مشترك الورود واما ثانيا فبان
تلك الاقسام قسم اخر لمتكثر المعنى واما الحصر بالمشترك والحقيقة والمجاز
والمنقول والمرتجل على راي البعض فانما هو لاجل ان التقسيم مبني على
على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم لاكتفاء
العادة بذلك وبينوا ما هو المختار عندهم في طي المطالب واما ثالثا
فبان تلك الالفاظ داخلة في المشترك كما بينا في التقسيم فان قلت
لو كان الموضوع له خاصا للزم تصور الامور الغير المتناهية حال الوضع
وهو محال قلت اما اولا فبان الواضع هو الله وتصور الامور الغير
المتناهية في حقه تعالى ممكن وثانيا فبان العلم الاجمالي في الوضع كاف
والمحال انما هو لو كان العلم التفصيلي معتبرا في الوضع فان قلت
اهل اللغة صرحوا بان هذا اللفظ المذكور مثلا كذلك انه كلي قلت

وضع الالفاظ للمعاني الاعم من الذهنية والخارجية

كلامهم محمول على ارادة المصداق ويؤيده ان الغرض من ذكر المعاني تصحيح الاستعمال والاستعمال انما هو في الجزئيات لا غير واذا كان المحصول المراد المصداق فيكون الموضوع له الخصوصيات المطلب الثامن في ان الموضوع له في الالفاظ هل هو المعاني الذهنية او الخارجية بوصف الوجود الذهني في الاول والخارجي في الثاني او المعنى لا بشرط شيء من الامرين او الالفاظ التي لا مصداق لها في الخارج كالاشياء واشباهه للمعاني الذهنية والامور الخارجية فيما كان له مصداق في الخارج وما لا مصداق له في احد الوعائين للماهية اقوال اربعة ويتم الكلام في هذه المسئلة برسم مقامات اربعة المقام الاول في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في جهات منها ان النزاع في المسئلة هل هو في الالفاظ التي لما تحقق وتقرر في الخارج او اعم منها ومما له ماهية ذهنية فقط كالمعدوم وشريك الباري الحق التعميم لاطلاق العنوان ووجود القول بالتفصيل والمحقق الخونساري ذهب الى ان النزاع لفظي بين القولين الاولين لانه كيف يمكن ان يقال ان جميع الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او جميعها للمعاني الخارجية مع ان المعدوم وامثاله لا يمكن وضعه للامور الخارجية والتحقيق ان النزاع معنوي بينهم غاية ذلك ان هذا الايراد وارد عليهم وذلك لا يصير النزاع لفظيا وسيظهر ذلك ظهورا تاما في طي الادلة ومنها ان النزاع هل هو في الالفاظ الجامدة او الاعم منها

منها

منها ومن المشتقات وبعبارة اخرى هل النزاع في الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي الظاهر الاعم فان محل النزاع اما يؤخذ من العنوان او من الادلة او الثمرة والثلثة في الاخير شاهدة فان العنوان مطلق وهو الالفاظ والادلة جارية في المشتقات واما الجامدة فهي محل وفاق من دخولها في محل النزاع مع ان الثمرات الآتية جارية في المشتقات ومنها ان المراد بالالفاظ هل هو الالفاظ المفردة او الاعم منها ومن المركبة الظاهر الاعم لاطلاق العنوان فان الالفاظ يشمل المركبات ايضا فيظهر ذلك انهم يقولون الحقيقة هو اللفظ الخ وقالوا انما قلنا لفظ ليشمل المركبات ايضا مضافا الى اجراء الادلة في المركبات ومنها ان المراد من الالفاظ هل هو الالفاظ اللغوية او الاعم منها ومن العرفية باقسامها الثلثة الاقوى الاعم لاطلاق العنوان واجراء الادلة في الجميع ومنها ان المراد من المعاني هل هو المعاني البسيطة كمعنى العين والضحك واشباههما او الاعم منها ومن المركبة كمعنى الصلوة الظاهر الاعم لعموم العنوان وشمول الادلة ومنها ان المراد من المعاني هل هو المعاني الحقيقية او الاعم منها ومن المجازية وبعبارة اخرى هل المراد من الموضوع الموضوع بالوضع بالمعنى الاخص او الاعم منه ومن الاعم والاول اقوم لان الثاني معنى مجازي للوضع فالعنوان لا يشمله مضافا الى انهم

قالوا لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية كان استعمالها في المعاني الخارجية مجاز وذلك ظاهر في خروج المجاز عن محل النزاع مضافا الى استدلال القائل بالامور الخارجية بالتبادر الدال على الحقيقة فيمكن ان يكون المعنى المجازي امرا خارجيا او ذهنيا او الماهية من حيث هي هي فتأمل ومنها ان المراد بالوضع هل هو الوضع التعييني او الاعم منه ومن التعيني الظاهر الاول لان الوضع التعيني مسبوق باستعمالات المجازية في هذا المعنى الذي صار حقيقة فيه الان وقد مر ان المعنى المجازي خارج عن محل النزاع ومنها ان النزاع في المسئلة هل هو مبني على المسئلة المعروفة بين ارباب المعقول من ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية بناء على انها هي الحاصلة في الذهن اولا وبالذات ودون الصورة معلوم تبعا كما ذهب اليه المعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما او على كون المعلوم بالذات ذو الصورة والصورة المرآت له كما ذهب اليه المحقق الطوسي والفخر الرازي والمحقق الشريف او ان النزاع ليس مبنيا على ذلك يظهر من البعض في بعض تعليقاته الابتناء بان المعلوم بالذات ان قلنا انه الصورة فيلزم القول بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية وان قلنا ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة فيلزم القول بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية بيان اللزوم ان الواضع لا بد له من العلم والالتفات الى المعنى الموضوع له حين الوضع واختصاص المعلوم بالذات بالتبع واجمال

المعلوم

واجمال المعلوم بالذات ترجيح للمرجح وهو قبيح على الواضع الحكيم وفي هذا الابتناء نظر لان مدار وضع اللغات على ما اكثر الحاجة اليه ولذا المبهمات والحروف للمعلوم بالتبع فان المعلوم بالذات فيها آلة الملاحظة مع ان الوضع لجزئياتها فيمكن ان يضع اللفظ له للمعلوم بالتبع او لامر يعم المعلوم بالذات وبالتبع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ كثرة الحاجة الى المعلوم بالتبع لعله مرجح للوضع له مع ان الوضع توقيفي ولا يجري امثال هذه الادلة العقلية الظنية والاستحسانات في اثباته المقام الثاني في ذكر الثمرات التي يتفرع على هذه المسئلة منها انه لو قال المولى لعبده اكرم زيدا فاكرم العبد عمرا باعتقاد انه زيد فالقائل بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية يقول بعدم الامتثال والقائل بالوضع للذهنية يقول بالامتثال وفي هذه الثمرة نظر اما اولا فلان القائل بان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية يقول ان الموضوع له هو الصورة المنتزعة من زيد مثلا لا كل معنى حصل في ذهن اي شخص كان فعلى القول بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية فلا يمتثل ايضا وثانيا ان زيدا كما يكون موضوعا للمعنى الذي حصل في ذهن المتكلم ايضا فماوجه الامتثال في الاتيان بمعتقد المخاطب من عدم الاتيان بمعتقد المتكلم وثالثا انهم صرحوا بان القائل بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية ايضا يقول بوضعها للخارج الذي اعتقده الشخص خارجا لا للخارج النفس الامري فعلى القول بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية ايضا يمتثل هذا العبد

فلا ثمرة الا ان يقال انه على القول بالخارج يتفرع على المسئلة الاتية فان قلنا بان
لفظ الخارج موضوع للخارج المعلوم فيحصل الامتثال لكن على القول بالخارج الواقعي
فلا يحصل الامتثال ومنها ما ذكره ايضا وهو ان التخطئة تلزم القائل
بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية والتصويب يلزم القائل بوضعها للمعاني الذهنية
وفيه ما في سابقه من الايرادات الثلث ومنها ما فرعه بعضهم وهو النظر
الى الصورة الاجنبية في المراة او الماء او الخشب ونحوها فعلى القول بوضعها للامور
الخارجية يجوز النظر اليها وعلى القول بوضعها للمعاني الذهنية لا يجوز وفيه
ان القائل بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية لا يريد وضعها للصور مطلقا بل
الصور التي تحصل في الذهن لا الصور المنقوشة فان قلت على القول
بوضع الالفاظ للصور يجوز النظر الى الاجنبية الخارجية بخلافه على القول
بوضعها للخارج قلت هذا ايضا باطل لان الصور الذهنية لا يمكن النظر
اليها فقوله لا تنظر الى الاجنبية قرينة على ان المراد الاجنبية الخارجية مجازا
عند القائل بوضعها للمعاني الذهنية نعم يثمر النزاع في الادعية والاذكار المروية
عن الائمة الاطهار فان قلنا بوضعها للامور الذهنية يحصل الامتثال بتصور
الاذكار في الذهن وان قلنا بوضعها للامور الخارجية فلا يحصل الامتثال الا بالتكلم الخارجي
فان قلت هذا انما يتم لو قال ذكر فلة كذا واما لو قال من قال كذا فله الحسنة فيما هو
فلا يتم ذلك قلت لفظ القول ايضا من الالفاظ التي يجري فيه هذا النزاع

فلعل

فلعل المراد منه القول الذهني الا ان العرف يفهم من لفظ القول والذكر
المعنى الخارجي فالقائل بالذهني يلزمه القول باستعمال القول والذكر في القول الخارجي
مجازا للعرف ويمكن ذكر ثمرة اخرى وهي انا لو قلنا بوضعها للمعاني الذهنية
فاستعمالها في الخارجية مجاز وبالعكس فبالعكس واذا صدرت مجازات في غير المعنى
الموضوع له فلا يحمل عليها الا مع القرينة فما لم توجد لا يحمل الا على الموضوع له ولا
يحصل الامتثال به

المقام الثالث في تاسيس الاصل

يمكن ان يقال الاصل مع
القول الثالث اذ الوضع للماهية مسلمة بين الطرفين والذهن والخارج امران
زايدان والاصل عدم الوضع وهذا الاصل مما تمسك به الفاضل القمي ره في غير
موضع منها في المرة والتكرار فان الماهية مسلمة والمرة والتكرار امران زايدان والاصل
عدمهما ومنها في الفور والتراخي وتحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى بسط في المرام
فنقول لتعيين الموضوع له باصالة العدم قسمان الاول اجرائها في نفي الوضع وهو
بوجهين الاول اثبات اصل الوضع والتمسك بها في موضع يكون وضعه
ثابتا وشك في المعنى الاخر بان اللفظ هل وضع له ايضا ام لا فالاصل عدم الوضع
لسبقه بالعدم لحدوثه فالاصل عدمه الثاني اصالة عدم النقل وهو بوجوه الاول
ما لو علمنا بان الصلوة لغة للدعاء وشك في انها هل وضعت في عرف الشرع
بمعنى الاركان ام لا فالاصل عدم النقل الثاني ما كان بطريق القهقرى مثل
انا نعرف ان اللفظ حقيقة في الشيء الفلاني وشك انه لغة هل كان كذلك في العرف
ام لا فالاصل عدم النقل الثالث اصالة تاخر الحادث ومحله ما لو قطعنا ان

له وضعين زمانا وشك في السابق منهما مع كون الاخر معلوم فالاصل تاخره وبعبارة اخرى الاصل عدم الوضع لها كو
الى زمان العلوم ومنه لتاخره وحجية هذه الاصول لوجوه الاول الاجماع المحقق الثاني
الاجماع المنقول عن السيد السند بحر العلوم والفاضل البهبهاني فانهما ادعيا الاجماع الا
على الاخير الثالث بناء اهل اللسان على ذلك كما يحكم به الوجدان الرابع دليل العقل وهو
انه لو لم تكن حجة لانسد باب التفاهم والتفهيم في الخطابات كما سياتي في موضعه ثم حجيته
هذه الاصول هل تعبدية او من باب الوصف فيه لو افادت الظن فهي حجة والا فلا
او ان كان الظن الحاصل منها بلا معارض او معارضا مع الظن الغير المعتبر فالاصول
معتبرة وان كان متعارضا مع الظن المعتبر كالشهرة وامثالها فالظني مقدم والمشهور
على الاول والمحقق الخونساري الى الثاني والحق هو الثالث لان بناء اهل اللسان في عدة
الادلة في حجية هذه الاصول وهو انما يثم فيما لا معارض لها او كان ولم يكن معتبرا لما
لا يخفى ولعله سيجيء انشاء الله زيادة تحقيق لذلك الثاني من قسمي اصالة العدم هو الاصل
الغير المثبت وهو لتعيين الماهية وهو على اقسام تلك الادلة ما تمسك في الشرطية و
الجزئية كما لو شككنا ان الموضوع له هل هو الصلوة بالسورة او معها ومنها الاصل يجري
في الليسيات ايضا الثاني ما تمسك في تعيينه من حسب التقييد كالشك في ان الصلوة هل هي
مقيدة بالتكبير الثالث من اجل ثبوت الموضوع له في ان الوضع مختص ولا نعلم انه هل هو
هذه الماهية او هذه مثل ان الصلوة هل هي للصحيح او الاعم ولا يبعد ان يقال هذا من قبيل
القسم الثاني وليس بثالث والاصل الذي تمسكنا به في محل النزاع من هذا القبيل
وسيجيء انشاء الله بيان احكامه والعجب من العلامة القمي ره حيث اعتبر هذا الاصل
من المرة والتكرار والفور والتراخي ولم يعتبره في الصحيح والاعم المقام

الرابع

الرابع من احقاق الحق وابطال الباطل احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور
الخارجية بتبادرها منها فان المتبادر من قولك دخلت السوق واشتريت اللحم
واطعمت المسكين هو المعاني الخارجية والتبادر علامة الحقيقة فالموضوع له
للالفاظ هو المعاني الخارجية والمستعمل فيه في المعاني الذهنية غير ما وضعت له
فان قلت لو كان الامر كذلك لزم امتناع الكذب في الاخبار وبطلان التالي
كالشمس في رابعة النهار وليس عليه حجاب ولا استتار واما الشرطية فلان
كل خبر يكون لا محالة موجها موضوعا للموجود الخارجي فالتكلم بزيد قائم لا يمكن الا عند
تحقق القيام لزيد خارجا فح لا يكون الكلام الا صادقا لا يقال ان ذلك
انما يتوجه اذا كانت الدلالة عقلية فيمتنع تخلف المدلول عن الدال ولكن
وضع الالفاظ وفاقية وتخلف المدلول عن الدال فيها مما لا شبهة فيه
ولا شك يعتريه فالخبر ينقسم الى الصادق والكاذب على القول بوضع الالفاظ
للمعاني الخارجية لانا نقول اذا تخلف الدال عن المدلول في الدلالة الوضعية
فيصير من المجازات وح يكون الخبر كاذبا مع ان الكذب على ما صرحوا يجري في
الحقايق ايضا كجريانها في المجازات والحاصل انه ينحصر الخبر في الصادق
في الحقايق لان الموضوع له للخبر انما يتحقق بعد تحقق النسبة في الخارج
فلا يكون الخبر في الحقيقة الا صادقا قلت هذا الايراد وارد لو كان
كان القائل بوضعها للخارجية قائلا بالخارجية المطابقة لنفس الامر و
ليس كذلك فانهم قائلون بوضعها للخارج بحسب اعتقاد المتكلم فان طابق الواقع

يكون صادقا والا يكون كذبا فان قلت لو كان الموضوع له هو المعنى الخارجي
للزم التناقض في قولنا زيد ليس بموجود ولانه بمنزلة ان يقال زيد الموجود في الخارج
ليس بموجود والتكرار في قولنا زيد موجود ولانه بمنزلة ان يقال زيد الموجود في الخارج
موجود فلا يفيد فائدة الخبر قلت اما اولا فبان غاية ما يلزم من وضع
اللفظ للموجود الخارجي ان الخارج ظرف لوجوده ولا يلزم من كونه ظرفا دوام
ظرفيته واستمرارها لعدم كون المظروف واجب الوجود بحيث يمتنع انتفاؤه فانتفاء
الظرفية في كل ان محتمل فالاخبار بوجود الموجود الخارجي انما هو لرفع هذا الاحتمال
والاخبار بالعدم انما هو لتحقق الاحتمال ولهذا جاز الاستفهام عن وجود زيد
وعدمه فالتكرار منتف وكذا التناقض لان وحدة الزمان يشترط في
التناقض وليست موجودة ههنا لان معنى زيد ليس بموجود وان زيدا الذي كان
موجودا سابقا ليس بموجود الآن وثانيا فبان المحذور انما يرد لو قلنا
بان الموجود الخارجي جزء للموضوع له حقيقة وليس كذلك بل هو وصف تقديري
بمعنى ان الالفاظ موضوعة للمعاني التي اذا وجدت لكانت في الخارج فلا ضير
في كون الشيء موضوعا للموجود الخارجي لكن لا يكون موجودا في الخارج الآن اما
بان لم يوجد اصلا او وجد وطرأ عليه العدم ثم المحصل الاستدلال بما لا يرد
عليه ولا يمكن تقويته اكثر من ذلك والجواب عنه بوجوه الاول بالمعارضة بان
الالفاظ لو كانت باسرها موضوعة للمعاني الخارجية لامتنع اطلاق شيء منها
حقيقة على المعدومات واللازم ظاهرة والبطلان الثاني الظاهر كما نرى بالحس
والعيان ان شريك الباري وامثاله حقيقة فيما يفهم منه مع عدم وجوده في

في الخارج

في الخارج وكذلك الكلام في الالفاظ الموضوعة للماهيات كقوله الان كلي الثاني ان
الالفاظ لو كانت باسرها موضوعة للمعاني الخارجية لامتنع تحقق الوضع في المركبات والحروف
لان معانيها امور نسبية ولا تحقق لها في الخارج اصلا وبطلان التالي غني عن البيان
الثالث المنع من التبادر فان التبادر الدال على الحقيقة ما يستفاد من حاق اللفظ
وليس الامر كذلك ههنا بل انما يفهم التبادر في امثال المقامات بالقرينة حالية
او مقالية واحتج القائل بوضعها للمعاني الذهنية بوجوه الاول انه
لو لم يكن الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية لما دارت التسمية مدار الصورة وجودا
وعدما والدوران ثابت فانا اذا رأينا شبحا من بعيد وظنناه حجرا سميناه به
واذا تصورناه شجرا سميناه به وهكذا تتغير التسمية بتغير الصورة ولو كانت للمعاني
الخارجية لما تغيرت التسمية لان الموجود الخارجي لم يتغير والجواب عنه بوجوه الاول
ان التغير انما هو لتغير الخارج لان المراد بالخارج الخارجي المعتقد وهو قد تغير
فالدليل لا يدل على المدعى الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الذهنية لوجب القول
بعدم الوضع في مثل شريك الباري واللاموجود والمعدوم واللاشيء وامثالها فانها
لا صور ذهنية لها حتى نقول بالوضع لها الثالث ان غاية ذلك عدم الوضع
للمعاني الخارجية ولكن لا ينحصر القول ح بالوضع للمعاني الذهنية ولعلها موضوعة
للماهيات فان المتشخص ح يعتقد الماهية في ضمن هذا الشبح المتصور فتتغير التسمية
مثلا الرابع ان الدوران لا يثبت الوضع فان اللغة لا تثبت بالعقل كما في
الكيف الخامس ان الظاهر من العاملين بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية المطابقة

للواقع فح تقلب الدليل عليه ونقول لو كانت الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية
مع بقاء الصورة في المثل المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل بالبداهة الثاني انها لو كانت
موضوعة للمعاني الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار والتقرير ما تقدم والجواب قد مر مضافا
الى اجنبية عن المدعى فانه لا يتم في غير المركبات الخبرية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وهو
مطلوب عليه مع انه لم يتمسك به مع احتمال الواسطة وهو الوضع للماهية الثالث انا نعلم
بالضرورة وضع الالفاظ للمعاني للمعدومات كما مر فكيف يدعى وضع جميع الالفاظ للمعاني الخارجية
والجواب عنه اما اولا فبانه لا يتعين وضعها للمعاني الذهنية بل الواسطة موجودة وهي الوضع للماهية
وثانيا فبانه اخص من المدعى اذ لا يجري هذا الدليل في غير هذه الالفاظ مع وجود القول
بالفصل وهو الوضع للمعاني الخارجية فيما كان له ذلك والوضع للذهنية فيما له ذلك والوضع
للماهية فيما له ذلك فقط والحق بين الاقوال هو القول الثالث اعني الوضع للماهيات من حيث هي
لوجوه الاول الاصل المتوسل به سابقا والثاني ان بعد ابطال القولين الاولين تعين
هذا القول واما القول الرابع فهو يستلزم كثرة الوضع وضع لبعض الالفاظ للمعاني الذهنية
ووضع لبعض المعاني الخارجية ووضع لبعض للماهيات ولكن على القول بالماهيات وضع واحد
للماهيات والاصل قلته الوضع الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الخارجية للزم التجوز
في استعمالها في المعاني الذهنية وبالعكس فيما لو كانت بخلافه على القول بوضعها للماهيات
فان استعمالها حقيقة في الذهنية والخارجية ح ان اريد نفس الخصوصية من الخارج فان
استعمال الكلي في الفرد ان كان نفس الخصوصية مرادة من اللفظ كان مجازا وان كان
من الخارج كان حقيقة فاندفع الاعتراض بان الوضع للماهية يستلزم التجوز في جميع الا

الاستعمالات

الاستعمالات وهو خلاف الاصل وجه الدفع ظاهر الرابع ان المتبادر من الالفاظ نفس المعنى بلا تقييد
بحصوله في الذهن او في الخارج فان قلت تبادر الماهية ينافي القول بوضع امثال اسماء الاشارة للخصوصيات
مع كون الوضع عاما اذ المتبادر منها الخصوصية قلت نحن لم ندع ان المتبادر من المبهمات الخصوصية
المفرد بل المتبادر من المبهمات خصوصياتها الملاحظة مثلا هذا موضوع بالوضع العام لافراد المفرد
المذكر واما العوارض مثل الوجود الخارجي او الذهني كالصحة والمرض والعلم والجهل والسمن والهزال
فخارجة عن الموضوع له الخامس الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين انهم لا يعرفون
حال الوضع الا نفس المعنى وان شئت فاختبر نفسك في تسمية ولدك والمسكوك بالعكس بالا
فان قلت وضع الالفاظ للمعاني الكلية انما يسلم فيما له ماهية اعني في الكليات واما في الاشخاص
فلا يتم الدليل فان زيدا لو كان موضوعا للماهية فاما ان يكون موضوعا لماهية الانسان او غيره
وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر لاستلزامه مفاسد كثيرة منها كون زيد كليا مع انه ليس كذلك
واما الثاني فلانه لا ماهية لزيد سوى الماهية الانسانية فانهم صرحوا بانه ليس في هوية كل
تشخص سوى ماهية كلية فاذا وجدت تلك الماهية في احد الوعائين اي الذهن والخارج
يصير تشخصا قلت الموضوع له هو الماهية المعروضة لهذه العوارض بان يكون القيد خارجا و
التقييد داخلا ولذا ترى ان ابوي الدنيا والده والاسم حقيقة فيه في كل حال حال الصغر
والكبر والصحة والمرض والهزال والسمن وغير ذلك ولو كان الموضوع له الشخص الخارجي فلا
يصدق الاسم عليه في غير حال الوضع كما لا يخفى فان قلت الالفاظ متعلقات طلب الشارع
فلو كانت موضوعة للماهيات لما امكن الامتثال بالخطابات لعدم امكان ايجاد الماهيات والكليات

قلت الممتنع ايجاد الماهية بشرط لا واما الماهية لا بشرط فايجادها ممكن في ضمن الافراد
وذلك واضح هذا هو محصل التحقيق في تلك المسئلة ولكن الاشكال باق في المجازات
وقد اشرنا اليه سابقا اجمالا ونقول ههنا انا لما نظرنا الى العنوان والثمرة و
الادلة حيث يستدلون بالتبادر فيكون المجاز خارجا عن محل النزاع ولما راينا
ان الوضع التعيني داخل في محل النزاع والموضوع له في الوضع التعيني هو المعنى
المجازي سابقا بلا تفاوت في نقصان الا انه صار حقيقة في هذا الزمان مع اجراء
بعض الادلة في المجازات ايضا فيكون المجاز داخلا في محل النزاع والحق ان المعنى
المجازي لم لفظ وضع له حقيقة فالنزاع يجري فيه نستغني عن البحث عن المجاز وحاله
يظهر من البحث في حال الحقايق فالمجاز خارج عن هذا النزاع والوضع التعيني داخل فيه
فلا اعتماد بما قررناه سابقا في تحرير محل النزاع فتدبر في المقام المطلب التسع
في ان الموضوع له عن الالفاظ هل هو المعنى النفس الامرية او المعاني المعلومة اختلفوا
فيه على قولين الاول هو المشهور بين الاعلام ولم ابد القائل بالثاني الى هذه الايام وان
نسبه الى الاكثر من الاتحقيق لم لبعض الاواخر واياما كان تحرير المرام على وجه النظام و
يستقضي الكلام تم رسم مقامات خمسة المقام الاول في الفرق
بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة من حيث الاقوال قال صاحب الضوابط النسبة
بين الاقوال فيما نحن فيه والمسئلة السابقة عموم من وجه فالقائل بالامر الذهني
فيها يمكن له القول بالوضع ههنا للمعلوم والنفس الامري وهكذا هذا محصل كلامه
وفيه نظر لان القول بالمعلومة اعم من الذهنية والخارجية فان من قال بالمعلومة

يمكنه

هل الالفاظ وضعت للمعاني المعلومة او النفس الامرية

وهو مختار العلوم في شرح الوافية

يمكنه القول بالماهية والوجه واضح ولكن كل من قال بالذهنية او الخارجية فيلزمه القول
بالمعلومة ههنا لا غير لما مر من ان القائل بالذهنية مراده الذهنية المعلومة ومراد
القائل بالخارجية ايضا المعلومة كما صرح به خاتم المجتهدين في الزهرة البارقة
فكيف يمكنه القول للامر النفس الامري فالنسبة بينهما وبين المعلومة اعم مطلق
وهما اخص منها واما النسبة بينهما وبين النفس الامري فتباين كلي واما النسبة
بين القول بالماهية في المسئلة السابقة والقول بالنفس الامري ههنا عموم مطلق
ايضا بالعكس السابق فان الماهية يمكن ان يكون للمعلومة ويمكن ان يكون للامر النفس
الامري بخلاف النفس الامري فانه لا يمكن به الا القول بالماهية لان القائلين با
لذهنية والخارجية صرحوا بان المراد منهما المعلومة الذهنية والخارجية المعلومة
فكيف يقول بالوضع للامر النفس الامري واما النسبة بين الماهية والمعلوم فعموم
والوجه ظاهر المقام الثاني في تحرير محل النزاع وفيه جهات منها ان النزاع
هل هو في الالفاظ البسيطة او يعمها والمركبة الظاهر الاخر لامور الاول
عموم العنوانات الثاني عموم الادلة الثالث تصريح بعضهم كبحر العلوم في شرح
الوافية فان قلت عموم العنوان غير مسلم فان الالفاظ وان كان جمعا محلى باللام
ويفيد الاستغراق الا ان الالفاظ على قسمين البسيطة والمركبة ولا عموم نظرا على
احدهما لا عليهما لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى حتى يدعى العموم بالنسبة
اليهما قلت اللفظ ليس موضوعا لكل منهما بالاشتراك اللفظي بل بالمعنوي فان اللفظ

وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية

السيد بحر العلوم في صفحة المتن

بالتبادر وعدم صحة السلب حقيقة فيما يتلفظ به الانسان بسيطا كان او مركبا فالعموم
ظاهر على مبنية واحدة ولما فرد ان في الدليل تام بهذا البيان ومنها ان
النزاع هل هو في الالفاظ الجامدة او الاعم منها ومن المشتقة والحق الاخير
لاطلاق العنوان وجملة من الثمرات الاتية حيث ان بعضها جامدة وبعضها
مشتقة والاطلاق الادلة كما سيظهر ان شاء الله ومنها ان المراد بالمعاني
هل هي المعاني الحقيقية او الاعم منها ومن المجازية يمكن القول بالاول لاختصاص
العنوان به لان الوضع حقيقة في الوضع بالمعنى الاولى اخص ويمكن الثاني لاجراء
بعض الادلة وبعض الثمرات يشهد بذلك كالصلوة على القول بانها مجاز لغوي
واياما كان حاله يظهر من التحقيق في الحقايق ومنها ان المراد من دخول العلم
في الموضوع له علم الواضع او المتكلم او المخاطب احتمالات والثمرات الاتية شاهدة
على الاخير ومنها ان المراد بالعلم هل هو العلم التفصيلي او الاجمالي الظاهر
الاول لظاهر العنوان فان العلم كثيرا ما يستعمل في التفصيلي ولتفريعهم
الشبهة المحصورة على تلك المسئلة مع ان العلم الاجمالي حاصل فيها ومنها
ان المراد بالعلم هل هو العلم الوجداني او الاعم منه ومن الشرعي الظاهر من لفظ العلم
الاول فيخرج الظن الخاص وايضا يستبعد ان يكون الواضع وضع اللفظ للمعلوم الشرعي
فهو خارج عن محل النزاع ولكن ادلة القائل بالنفس الامري يشمل الظن الخاص
ايضا ومنها ان المراد بالالفاظ هل هي الموضوعات الصرفة او المستنبطة

او الاعم

وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية

او الاعم وهو اقوم لاطلاق العنوان مع شهادة الثمرات فان من الثمرات لزوم الفحص
عن وجود الفقير وعدمه وهو من الموضوع الصرف ولزوم الاتيان بالجزء المشكوك
فيما لو شك في دخوله في الموضوع له عند الشك في المكلف به ومنها
ان محل النزاع هل هو الحقايق اللغوية او الشرعية او العرفية الظاهر الاعم لعموم العنوان
ومنه يظهر ان محل النزاع في الشرعي يشمل الظن الخاص ايضا فانه لا يستبعد دخول العلم
الشرعي في الموضوع له الشرعي كما لا يخفى واياما كان ادلة القائل بالنفس الامري ينفي دخول
الظن الشرعي في الموضوع له ايضا كما مر ومنها ان النزاع هل هو في الالفاظ التي
مدلولاتها بسيطة كالقبلة او الاعم منها ومن المركبة كالصلوة الظاهر الاعم لعموم
العنوان والادلة المقام الثالث في تاسيس الاصل والاصل الاجتهادي
مع القائلين بالوضع للمعاني النفس الامرية لما مر في المسئلة السابقة بالامزيد عليه
والفقاهتي مع القائلين بالمعلومة لاصالة عدم الفحص وغيره كما سيظهر ان شاء الله في بيان
الثمرات المقام الرابع في بيان الثمرات وهي كثيرة منها لو شك في بلوغ الدراهم
والدنانير المغشوشة حد النصاب فعلى القول بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية يجب
السبك والتصفية حتى يعلم بانه هل بلغ حد النصاب ام لا وعلى القول بالمعلومة فلا
اذ لا علم ببلوغها حد النصاب ومنها وجوب المحاسبة على الناس في بلوغ ماله حد
الاستطاعة الشرعية وعدمه بنى على القولين في المسئلة ومنها وجوب ترك التكفير
بمعنييه من وضع اليمنى على اليسرى او العكس على القول بالنفس الامري وجواز الاكتفاء
بترك احدهما على القول الاخر ومنها وجوب الصلوة على اربع جوانب على من اشتبه عليه

القبلة وعدمه ومنها وجوب القصر والاتمام على الشاك في بلوغ حد المسافة الشرعية
وهو على قسمين الاول انه يعلم حد القصر ويشك في بلوغه هذا الحد الثاني انه يعلم المقدار
ويشك في حد القصر فعلى النفس الامري يجب الجمع مقدمة لتحصيل الواجب وعلى القول بالمعلومة
لا يجب ومنها وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة
على المسلمين بناء على القول بالنفس الامري وعدم الوجوب على القول الآخر فتدبر ومنها
وجوب الظهر والجمعة والتخيير فالثاني على المعلومة والاول على غيرها ومنها جواز
الصلوة في الثوب المشتبه بالحرير المحض وعدمه ومنها جواز الصلوة في الثوب المشتبه با
لمغصوب وعدمه ومنها جواز الصلوة في الثوب المشتبه بالنجس وعدمه ومنها
جواز السجود على المشتبه بالمعدن وعدمه ومنها جواز الصلوة في المكان المشتبه
في المغصوب وعدمه ومنها وجوب الجمع بين احرام الرجل والمرأة للخنثى والتخيير
ومنها وجوب الاجتناب عن الحرير للخنثى وعدمه ومنها حرمة لبس المخيط على
الخنثى في الاحرام وعدمه ومنها وجوب الجمع بين الجهر والاخفات وعدمه للخنثى
ومنها وجوب ستر ما يجب على الانثى في الصلوة للخنثى وعدمه ومنها وجوب
الاستهلال للشاك في دخول شهر رمضان او شوال وعدمه ومنها جواز الوضوء با
لماء المشتبه بالنجس وعدمه ومنها جواز الوضوء بالمشتبه بالمغصوب وعدمه و
منها جواز اكل المشتبه بالنجس او الحرام وعدمه ومنها وجوب الاتيان بالجزء
المشكوك او الشرط المشكوك فيه وعدمه والنظائر كثيرة بذكرها يطول المقام ويخرج
الكلام عن نظم المرام فالاحسن الاقتصار على هذه المذكورات المقام الخامس

قوله فتدبر اشارة الى ان ترك الصلوة على الكفار ايضا واجب الامرية نعم القول بالنفس الامرية يجب ترك الصلوة على الجميع مقدمة لحصول الامتثال او على القول الآخر لا يجب بالتفريع ... معارضته يجب كما ان الصلوة على المسلمين واجب كذا تركها على الكافرين ايضا واجب فكلاهما تتفرعان على المسئلة فتقع الشارح واشتبه منه

في تحقيق

وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية

في تحقيق الحق وفاقا للمشهور وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية لوجوه الاول
تبادر الامور النفس الامرية في هذه الالفاظ ومنعه مكابرة الثاني الاستقراء وتقرير
لوجوه الاول الاستقراء في الاحوال والاوصاف الواردة على المعاني كالكيفية والكمية
وغيرهما من الاعراض فان الغالب عدم دخول العلم في الموضوع له والمشكوك الحق وصف العلم
ملحق بالغالب الثاني الاستقراء في استعمال الالفاظ فان الغالب استعمالها في المعاني الواقعية
والمشكوك يلحق بالغالب فيثبت المراد مع ان غلبة الاستعمال دال على الحقيقة ايضا الثالث
الاستقراء في احوال المعلمين للغات على الجاهلين بها الرابع الاستقراء في احوال الواضعين
حيث لا مدخلية للعلم والجهل في اوضاعهم فالمشكوك يلحق بالاغلب الثالث ان
ان الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني المعلومة لما استحق الذم العبد المامور باكرام زيد
ولم يكن شخصه معلوما عنده مع امكان الفحص وتركه ولم يكرم زيدا مع ان بناء العقلاء
في ذمه واوضح من ذلك ما لو قال المولى لعبده ان كان لك درهم فاعطه زيدا
وتركه العبد لانه ما كان عالما بان الدرهم هل هو في كيسه ام لا فان العبد يستحق الذم
عند العقلاء كما لا يخفى الرابع صحة التقسيم فانهم يقولون الطهارة اما معلومة او غير
معلومة فيلزم التكرار في الاول والنقض في الثاني لو كانت الالفاظ موضوعة للمعلوم
لان المراد بالطهارة الطهارة المعلومة فلا يصح هذا التقسيم مع انه لا شك في وقوع
كثير امثال ذلك من الفقهاء وبعبارة اخرى على القول بالمعلومة يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره في امثال هذه التقاسيم وبعبارة اخرى يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما له هذا

الدليل عند التحليل يرجع الى ادلة ستة صحة التقسيم لزوم النقض ولزوم التكرار ولزوم تقسيم
الشيء الى نفسه ولزوم تقسيمه الى غيره ولزوم صيرورة قسيم الشيء قسما له الخامس ظاهر قول اهل
اللغة الاسد الحيوان المفترس مثلا فان الاصل عدم التقييد بالمعلومة الا ان يجاب عنه بان بعض
التراجم لان اللفظ كانت لا تخص اللفظ فللخصم ان يرجع ويقول الحيوان المفترس موضوع للعلوم
ولكن مع كل ذلك منع الظهور مشكل السادس صحة التقييد فيقال هذه طهارة معلومة وطهارة
غير معلومة السابع الاجماع المنقول عن السكاكي بان المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة
في الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء واذا ثبت ذلك في المصادر ثبت في غيرها بالاجماع
الثامن ان استعمال الالفاظ في المعاني النفس الامرية يستلزم المجاز على القول بالمعلومة ولكن
استعمالها في المعلومة يستلزم التقييد على القول بالنفس الامرية ولا ريب ان التقييد اولى
من المجاز كما مر ثم ان صاحب الضوابط استدل بان الالفاظ لو كانت للمعاني المعلومة لزم
كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق و
العدالة عن مجهول وفيه نظر لان الواسطة موجودة فان من بلغ حد البلوغ واسطة اذا لم يكن له
الملكة وكذا الكافر اذا اسلم فانه واسطة وهو مسلم الخصم ايضا صرح بذلك في حجية الظن
الا ان يقال انه قال مجهول الحال يلزم ان يكون واسطة وليس الحال كذلك واما وجود الواسطة
بين العادل والفاسق فليس من محل الكلام وهو ايضا لا ينكره الا ان يدفع بان مجهول الحال
قد يكون من بلغ حد البلوغ او كافرا اسلم ولا يعلم انه اسلم قبل ازمنة كثيرة حتى يحصل الملكة له
عدالة او فسقا او اسلم عن قريب حتى يكون واسطة في نفيه كلامه احسنت العاقل بج

بالمعلومة

بالمعلومة بالتبادر والتكليف بالاطلاق لو كان الموضوع له المعاني النفس الامرية وعدم صحة الاخبار
بدون العلم بالموضوع والمحمول والاستقراء بان الغالب في اخبار الائمة المعاني المعلومة والمشكوك
يلحق بالاغلب والجواب عن الاول والثاني وعن الثالث اما اولا فبان ذلك انما يلزم
لو لم يحصل العلم الاجمالي واما مع حصوله وامكان الاتيان بالمحتملات فلا تكليف بما لا يطاق
ومحل النزاع في العلم التفصيلي ولا تكليف بما لا يطاق عند فقده وثانيا سلمنا الاستعمال
في المعلومة ولكنه مجاز وثالثا على فرض التكليف بما لا يطاق انما يستقيم العلم لو جعل
لازم اللفظ ورابعا على فرض تسليم التكليف بما لا يطاق انما يتم ذلك في لفظ يكلف لا
غيرها وعن الثالث ان العلم بالمحمول والموضوع لا يستلزم دخوله في الموضوع له بل يكفي
دخله في المراد مع انه يكفي في الصحة الاعتقاد وهو اعم في العلم وعن الرابع ان الاستعمال
اعم من الحقيقة اولا ومنع هذا الاستقراء ثانيا ومعارضته بالاستقراء في الاحكام
الوضعية ثالثا ومعارضته بغلبة المعاني المعلومة بالعلم الاجمالي ومحل النزاع في العلم
التفصيلي رابعا وان الغلبة في هذا الاستعمال الاستقراء غير ملحقة لقلة موارده خامسا
وان المنحصرة بين المستقرا والمستقر فيها غير متحققة سادسا وبان هذا الاستقراء معارض
بالاستقراء في حال الواضعين سابعا وبالاستقراء في الاوصاف معارضة ثامنا وبالاستقراء
في احوال المعلمين تاسعا وان الغالب في الاحكام تعلقها بالمعتقد وهو اعم من
العلم عاشرا ثم الدليل يتم في التكاليف اما في غيرها فالاستقراء اعلى الخلاف
ثم الدليل يتم ايضا في الهيئات التركيبية فقط دون غيرها فلا دلالة على عدم
القول معه بالفصل مقلوب عليه قد يقيس قلب توهم كثير اصحاب التحقيق له

العلوة
ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية الا انها في التكاليف منصرفة الى
حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق والجواب عنه اما اولا فبان الحال في الاوامر
العرفية خلاف ذلك فان المولى لو قال ان كان عندك درهم فاعطه هذا الفقير
فلو لم يفحص عن الدرهم وقال الالفاظ كانت في مقام التكاليف منصرفة الى المعلومة
وانا كنت شاكا بان لي درهما ام لا فلم يجب على الفحص لانه يعد ذلك فلو كان
منصرفة الى المعلومة لما استحق الاثم نعم لا بد من الانصراف الى المعلوم بالاجمال ولكن
لا ننكره بل ننكره انصرافها الى المعلومة بالتفصيل وثانيا كيف ان هؤلاء صرحوا بوجود
الثمرات الكثيرة بين القول بالمعلومة والنفس الامرية ولو كان الالفاظ عند
القائل بالنفس الامر منصرفة الى المعلومة لم يترتب ثمرة بين القولين اصلا لما لا يخفى
وثالثا فان لزوم التكليف بما لا يطاق ممنوع لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه
فلا كلام واما ان يستمر الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا ان
كلام في عدم لزوم الاجتناب او محصورة فلا تكليف بما لا يطاق لامكان الاتيان
بجميع المحتملات او ترك جميعها اذا كان الامر دائرا بين الواجب والحرام بالتخيير مع
الفرعية كما سيجيء ان شاء الله في اصل البراءة مضافا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
لو نفهم المعنى المجاز والحقيقة وشك في المراد والامر هاهنا كذلك فلا تنصرف الى
المعلومة اصل في بيان احكام تعارض معاني الالفاظ
والكلام فيه يقع في مطالب المطلب الاول في تعارض الحقايق الاربعة الحقيقة
اللغوية والعرف العام والخاص والحقيقة الشرعية اعلم ان الكلام الصادر من
صاحب الشريعة ان فهم المراد منه بالقراين الحالية او المقالية فهو المتبع وان

فقد القرينة

فقد القرينة ولكن احد الحقايق موجود فالحمل عليه ايضا متعين فان قلت اذا وجد الحقيقة
العرفية فقط فاصالة اتحاد اللغوي والعرفي واصالة عدم النقل وان اقتضيا حمل الخطاب
عليها الا ان مقتضى اصالة تاخر الحادث وعدم الحمل عليها كما لا يخفى قلت
اما اولا فلا يحصل الظن من اصالة التاخر بل هو موهوم لغلبة عدم النقل والعمل با
الراجح اقوى وثانيا سلمنا تعارض اصالة التاخر مع احد الاصلين المذكورين الا ان
الاصل الاخر يبقى سليما عن المعارض وثالثا ان معنى اصالة التاخر اصالة عدم تقدم
الحادث وهو معارض باصالة عدم تقدم معنى اخر ورابعا ان اصالة التاخر معارض با
عدم تعدد الحادث فان التاخر يستلزم تقدم الحادث الاخر فيتعدد الحادث والاصل
عدمه واما الكلام فيما اذا تعددت الحقايق فللتعارض صور كثيرة اصولها ستة الصورة الاولى
التعارض بين المعنى اللغوي والعرفي العام وهو يتصور على اقسام الاول ان يكون
العرف مستحدثا بعد صدور الخطاب فلا شك ان الخطاب يحمل على المعنى اللغوي الثاني ان
يكون العرف والهجر اللغة قبل الخطاب فلا شك في الحمل على المعنى العرفي الثالث ان يشك
وله صور الاولى ان يشك في تقديم العرف مع القطع بعدم تقديم الخطاب الثانية ان
يشك في تقديم الخطاب مع القطع بعدم تقديم الخطاب الثالثة ان يشك في السبق و
التاخر كليهما وله صور اخر ايضا ويحصل جميع صور الشك انه اما في التقارن وعدم
السبق او الشك في السبق والتقارن او الشك في السبق مع القطع بعدم التقارن
ثم محل النزاع غير شامل لصورة العلم بالتقارن ايضا نظرا الى الادلة ولا ذلك

بالتقارن دون السابق لما مر في سابقه فهل يحمل الخطاب على المعنى اللغوي او العرفي
والمسئلة ثلثية الاقوال فالمرتضى وبعض على تقديم اللغة والمشهور على تقديم العرف
وتوقف بعض اخر احتج المرتضى رضي الله عنه باصالة تاخر العرف وما لها
الاثبات به الاجزاء الزمان فان السيد ينكر حجية الاستصحاب واجيب بان الاصل حجة
ما لم يتحقق الشهرة على خلافه واحتج القائل بتقديم العرف بوجوه الاول
الاستقراء فان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف والمشكوك يلحق بالاغلب الثاني
الاستبعاد وبيانه ان اختلاف هذا العرف مع عرف زمان الشارع في هذا الزمان
القليل مستبعد بل التخالف يحتاج الى زمان طويل فالحمل على العرف متعين الثالث
الشهرة والجواب عن الاول انه ان اريد الاستقراء في الالفاظ التي لها معان لغوية
وعرفية متاخرة عن الخطاب ومع هذا خطاب الشارع موافق للعرف المتاخر فهذا
الاستقراء غير متحقق بل ليس ذلك الا في صور قليلة كالصلوة والصوم مثلا
مع ان اثباتها بالحمل فيها الحقايق الشرعية وهي ليست من نوع المتنوع وان
اريد الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها اللغوية والعرفية فهو غير مفيد لفقدان
السنخية وان اريد الاستقراء في امثال ما فيه النزاع فهو صدر بالامتناع والجواب
عن الثاني بالمنع فان العرف يتجدد ويتغير يوما فيوما والازمنة ليست قليلة
حتى تقلب الاستبعاد ونقول ليستبعد الا يكون عرف زمان الشارع مطابقا لهذا
العرف مع انقضاء المدة المتطاولة مضافا الى ان الاستبعاد لا يعبأ به

والجواب

والجواب عن الثالث ان الشهرة حجة ما لم يعلم مستندها او علم مع صحته وهنا علمنا
مستند الشهرة وفساده فلا اعتبار بهذه الشهرة مع ان الاستاذ البهبهاني في حاشية
المدارك ادعى الشهرة على تقديم اللغة والحق عندي تقديم اللغة وحمل الخطاب عليها
لوجوه الاول الاصل المتقدم تقريره لا بالمعنى الذي احتج اليه السيد المرتضى من ثبوت
اجزاء الزمان فانه معارض بالمثل لانه كررنا في زماننا دوران هذا المعنى العرفي في
الالسنة فنثبت به الاجزاء زمان نحكم كونه كذلك حين صدور الخطاب ايضا بل مرجعه الى
الاستصحاب هو استصحاب عدم هجر المعنى اللغوي وعليه بناء العرف ايضا الثاني ان
المراد باللغة التي هي محل النزاع هو اللغة الواصلة الينا من كتب اللغة
كالصحاح والقاموس واشباههما من متون اللغة ولا شك ان زمان تدوين
كتب اللغة انما هو في اواسط زمن الشارع اعني الائمة او بعده من زمنهم بقليل
فمع هذا نقول المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه
بحسب عرفه المتاخر عن زمان الشارع او اواسطه فيجب ان يكون حقيقة فيه
قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف ايضا للاصل واذا ثبت كون
اللفظ حقيقة في زمان الشارع في المعنى اللغوي فبعد تمييز الحقيقة عن المجاز
الاصل في الاستعمال الحقيقة فيتعين ارادته الثالث انك عرفت على
ما قررنا ان مرجع التعارض الى تعارض العرفين احدهما العرف المستقر
في زماننا الثاني عرف اهل اللغة القريب بزمن الشارع ولا شك ان حمل

خطاب الشارع على العرف الاقرب بزمانه او سائر حمله على العرف الابعد الرابع ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة ولا ريب ان المشكوك يلحق بالغالب لحصول الظن في طرف الكثرة ثم يؤيد ما ذكرنا انه لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعاً مسبوقاً بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق ولهجره وحدوث الوضع المثبت و تجدده وعدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم واضاً الغرض الاصلي من تدوين اللغة ان يكون الكتب المؤلفة مرجعاً لجميع العلماء في فهم الفاظ الكتاب والسنة ومعانيها والظاهر من تصريحاتهم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور لا يحصل الا بذلك نعم لو قال اللغوي هذا اللفظ في اللغة كذا وفي العرف كذا فيحتمل تقديم العرف فتدبر ثم كل ما مر انما كان في غير صورة التقارن واما لو علمناه بالتقارن حقيقة او عرفاً فالقاعدة مقتضية للحمل على المعنى الذي صار حقيقة في العرف العام وذلك لان صيرورة اللفظ منقولاً لا يحتاج الى طي مراتب مثل صيرورته مجازاً ثم مجازاً شائعاً ثم مجازاً مشهوراً ثم مشتركاً بينهما مع الشهرة في ذلك المعنى ثم صيرورة المعنى اللغوي مهجوراً فاذا علمنا بالتقارن فلا بد من سبق الاشتراك اللفظي بينهما مع الشهرة في المعنى العرفي فلا بد من الحمل على هذا المعنى لان الشهرة قرينة معينة في المجازات والمشتركات ولو شك في التقارن والسبق مع عدم كونهما معلومي التاريخ فمقتضى الاصل هو التقارن لاصالة تأخر الحادث الا ان الغالب عدم التقارن فيرجع الشك الى الشك في التقدم والتأخر فيعمل بمقتضاه كما مر الصورة الثانية التعارض بين اللغة والعرف الخاص فالكلام فيه والمختار يظهر من بيان المختار في الصورة الاولى هذا اذا كان العرف الخاص غير عرف الشارع والا فهو مقدم على اللغة قطعاً الصورة الثالثة التعارض اللغة مع الحقيقة الشرعية والتأمل في تفصيل المقال فيه يظهر انه يجب الحقيقة الشرعية الصورة الرابعة التعارض بين الحقيقة الشرعية مع العرف الخاص مع وجود

وان كان لا يحتمل تقديم العرف فيقدم اللغوي ... عليه تقديم عرف الشارع ... اللغوي

الحقيقة اللغوية

الحقيقة اللغوية والقطع بعدم ارادتها والاول مقدم ايضاً لاصالة تأخر العرف فان قلت هذا الاصل معارض بالمثل وهو اصالة تأخر صدور الخطاب عن الزمان الذي تحقق فيه العرف الخاص قلت اصالة التأخر لا يجري الا فيما اذا كان وقته مجهولاً وصدور الخطاب زمانه معلوم وهو زمان بعثة النبي صلى الله عليه وآله مثلاً او زمان الائمة مثلاً قبل الف سنة فلا يجري فيه اصالة التأخر بخلاف تحقق العرف فانه مجهول ويجري فيه اصالة التأخر وهذا الدليل الذي ذكرناه انما يتم فيما اذا كان العرف الخاص غير عرف الشارع وعرف قبيلته واما اذا كان عرفه فلا يجري فيه اصالة التأخر لكن يحمل الخطاب على الحقيقة الشرعية ايضاً اذا كان الخطاب بعد ثبوت الحقيقة الشرعية وان كان قبله فيحمل على العرف الخاص وان شك فان حصل القطع باستقرار الحقيقة الشرعية في الزمان الفلاني وشك في ابتداء الحقيقة الشرعية فالاصل تأخر الخطاب عن زمان الاستقرار وان قطعنا بان الخطاب لم يكن متأخراً عن زمان علمنا باستقرار الحقيقة الشرعية فالحق هو التوقف ويمكن ادعاء الاستقراء بارادة المعنى الشرعي في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية عن الائمة فالمشكوك يلحق الصورة الخامسة في تعارض الحقيقة الشرعية مع العرف العام فالكلام فيه كما قبله الصورة السادسة في تعارض العرف العام والخاص والحق تقديم الاول للتبادر وهذه المذكورات اصول التعارض و فروعه ايضاً كثيرة كالتعارض بين الثلثة كالحقيقة الشرعية والعرف العام والخاص او التعارض بين الاربعة ويظهر التحقيق في الصور المركبة من الصور المفردة فلا نطول الكلام والاقتصار حسن عند الاعلام ويكفيك ما قلناه في هذا المقام ثم لو تعارض العرفان فان كان للمعنى العرفي موجود فالحمل عليه والا فالتوقف ترجيح احدهما على الاخر كلام سيظهر حاله في بحث تعارض قول اهل اللغة ثم ان العلامة قال اذا تعددت الحقيقة العرفية لكل طائفة الخطاب على اصطلاح وفيه نظر من وجوه منها انه لو كان التكليف حمل الخطاب على المتعارف عنده يلزم ان يستعمل الشارع اللفظ في احد في اكثر من معنى وفيه ما لا يخفى ومنها انه مناف لاشتراك التكليف

تعارض العرفين

ايضاً تعارض العرفين

فان المشافهة انما كان مكلفاً بواحد من هذه المعاني فكيف يفهم كل بالتفهيم عنده ومنها انه يوجب ان يحمل اللغوي كلام الشارع على المعنى اللغوي اذا تعددت المعاني اللغوية وبطلانه ظاهر فان قلت لو لم يكن الحال كذلك لزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه وهو قبيح من الحكيم كما علق شارح التهذيب كلام العلامة بذلك قلت هذا الكلام غاية جريانه انما هو فيما تعددت عرف المخاطبين بهذا الخطاب في مجلس التكلم ولكن نقول ح بتقديم عرف المتكلم بالاتفاق المنقول فان القائل بتقديم عرف المخاطب ايضاً يقول بتقديم عرف المتكلم اذا تعدد المخاطبين واما في غير تلك الصورة فيجب الحمل على عرف المشافهة لانه المخاطب بهذا الخطاب والاشتراك انما هو في التكليف المستفاد من هذا الخطاب لا في الفهم ولو لم يعلم اصطلاح المتكلم ولعدد عرف المخاطبين فيحكم بالاجمال ويرجع الى الاصول العملية في مقام العمل ومنها انه يستلزم التصويب المطلب الثاني في تعارض الاحوال اعلم ان لنا اموراً خمسة مخالفة للاصل وهي المجاز والاشتراك والتخصيص والاضمار والنقل فان ثبت مخالفة الاصل في كلام فيتعين واحد منها تعين الحمل به وان احتمل امران من هذه الامور كالمجاز والاشتراك وهكذا فههنا صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال والخمسة ان ضربت في الخمسة يصير المجموع خمسة وعشرين قسماً خمسة منها متماثلة كالمجاز والمجاز والاشتراك معه وهكذا فهذه الخمسة ساقطة عن حيز البحث ههنا فان الترجيح وتحصيل الظن تتبع المقامات وعشرة منها متباينات كالمجاز والتخصيص وهكذا وهي محل البحث ههنا وعشرة منها متداخلات كالتخصيص والمجاز فانه مع صورة الاولى واحدة حكماً وهذه هي صورة التعارض ثنائياً ويتصور التعارض ثلاثياً ورباعياً وخماسياً وحكمها يظهر من الثنائيات مثلاً اذا قلنا بتقديم التخصيص على المجاز والمجاز على الاضمار

تعارض الاحوال

فيه اجتمعت هذه الثلثة فالتخصيص او سائر الجميع وهكذا ثم ان النسخ الذي هو تخصيص في الازمان كما قيل لا يتعارض مع هذه الخمسة ولكن الكل مقدم عليه لندرته وغلبتها ثم ان التخصيص والاضمار قسمان من المجاز واما مقابلتهما معه فانما هو لمزيد الاختصاص لهما وكثرة الفوائد فيهما واختلاف احكامهما مع المجاز كما سيظهر ان شاء الله ثم ان التقييد اوسع من التخصيص لادعاء الاتفاق بكون التقييد للواحد جائزاً وايضاً لبعض اقسام الحقيقة فهو مقدم على التخصيص فضلاً عن الاخر ثم ان من الاصوليين من في مقام الترجيح في هذه الصور المتعارضة على المفاسد والفوائد مثل ان الاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ بخلاف الاشتراك وان الاضمار اولى من المشترك لانه اوجز وهو من محاسن الكلام وهكذا مما لا يسمن ولا يغني وحاصل مرامه ان خطابات الائمة انما تحمل على المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة فما هو الاحسن فائدة لاختيار الحكيم على ما هو الاقل فائدة الا في حال الضرورة وهي نادرة والمشكوك ملحق بالاغلب والجواب عن ذلك بوجوه الاول ان الحكمة يقتضي ذلك اذا كان مساق الكلام للاعجاز واما في بيان الاحكام فعادتهم جارية على سوق الكلام بحسب العرف والعادة بحيث يفهم المخاطب وذلك لا يقتضي الاحسن من الكلام فالاحسنية لا تثمر الثاني ان ثمرة النزاع تظهر في الاقارير والوصايا وليس كل موص ومقر بليغاً فصيحاً كما لا يخفى الثالث ان بناء الالفاظ على الظن والظهور ولا يحصل الظن من هذه الامور وذلك غير مستور ثم ان فاضل القمي اعلى الله مقامه منع حجية الظن الحاصل من تلك الامور على فرض تسليم حصول الظن منها مع انه ره ممن يقول بحجية مطلق الظن وهذا امر عجيب صدر منه واذ قد عرفت تلك المطالب فنقول الصورة الاولى

ايراد على الفاضل القمي

في التعارض بين المجاز والتخصيص

في التعارض بين المجاز والتخصيص وقد مثلوا له بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع القطع بعدم
ارادة الذمي فالامر دائر بين ان يراد من المشركين الجميع ثم خص بغير الذمي او
المراد من المشركين غير الذمي مجازا او اورد واعلى ذلك بان التخصيص مجاز وارادة
غير الذمي من المشركين مجاز او تخصيص كما لا يخفى فلا وجه لتقابلهما في هذه الصورة
والحق ان يقال بالفرق بينهما في بعض الصورة فانا اذا قلنا بان العام مستعمل في
العموم والتخصيص انما هو في الحكم لا غير فالمشركين ههنا ان قلنا بالتخصيص مستعمل في
العموم والتخصيص بغير الذمي وقع في الحكم وان قلنا بالمجازية فالمشركين مستعمل في غير
الذمي فالفرق بين الحالين ظاهر الا ان ذلك ايضا لا يترتب عليه ثمرة علمية
والاولى ان يقال الامر في هذا المثال دائر بين التخصيص كما ذكر وبين ان يكون
المراد من المشركين فسقة المسلمين مجازا ثم ان هذا التعارض يمكن في كل كلمة واحدة
وفي كلمتين وهكذا في جميع صور التعارض وقد اختلف الاعلام في تحقيق هذا المقام
فقيل بتقديم المجاز والمشهور على تقديم التخصيص وتوقف بعض والحق التحقيق ان يقال
المجاز اما راجح او مرجوح او متعارف وعلى التقادير اما المجاز في لفظ العام او غيره
وعلى التقادير العام اما خصص سابقا ام لا وعلى التقادير التخصيص اما مرجوح كالتخصيص
الاكثر مثلا ام لا فالاقسام اربعة وعشرون فاما لو كان المجاز راجحا فهو مقدم
على التخصيص لو كان في العام او غيره وسواء كان العام مخصصا ام لا وسواء
كان التخصيص مرجوحا ام لا فهذه ثمانية اقسام يقدم المجاز فيها على التخصيص لغلبة

المجاز

في تعارض الاحوال

في التعارض بين الاشتراك والمجاز

في تعارض المجاز مع الاضمار

في تعارض المجاز مع النقل

في تعارض الاشتراك مع التخصيص

المجاز الراجح دون التخصيص واما لو كان المجاز مرجوحا فالتخصيص بجميع اقسامه مقدم
عليه لغلبة التخصيص فيها دون المجاز المرجوح وهذه ايضا ثمانية واما لو كان
المجاز متعارفا فهو مقدم على التخصيص المرجوح سواء كان المجاز في العام او غيره
وسواء كان العام مخصصا ام لا وهذه اربعة ثم التخصيص الغير المرجوح فهو مقدم
على المجاز المتعارف بجميع اقسامه الاربعة والدليل على الكل الغلبة المفيدة
للظن والظهور الذي يتبع اتفاقا في اثنا عشرة صورة يقدم المجاز وفي
اثنا عشرة اخر يقدم التخصيص ولم ار من تعرض هذه الصورة بهذه التدقيق
والتحقيق فبطل الاقوال وظهر الحق في الاحوال والمحصل تقديم الظن الشخصي
على النوعي الصورة الثانية في التعارض بين المجاز والاشتراك وهذه
الصورة عنوان اخر فالمشهور تقديم المجاز والسيد ان تقدم الاشتراك
وسيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى الصورة الثالثة في تعارض المجاز مع الاضمار كقوله
واسأل القرية فيحتمل المجازية في لفظ السؤال ويحتمل الاضمار اي اسأل اهل القرية
والاول مقدم للغلبة الصورة الرابعة في تعارض المجاز مع النقل والاول
الحاكم مثال ذلك الحقائق المتنازعة فان الامر فيها دائر بين ان تكون حقائق
شرعية على القول بالنقل او انها مجازات لغوية كما قال به القاضي الصورة
الخامسة في تعارض الاشتراك مع التخصيص كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
من النساء فلما ثبت ان المعقودة بالعقد الفاسد بدون الدخول

في تعارض المجازات

للاب لا تحرم للابن فدار الامر بين التخصيص بالعقد الصحيح وارادة الوطي من النكاح
لكونه مشتركا ان قلنا بان الزنا ينشر الحرمة والحق مع تقديم التخصيص لانه اغلب
من الاشتراك الصورة السادسة في تعارض الاشتراك مع الاضمار والثاني
مقدم لغلبته وكذا يقدم النقل على الاشتراك اذا دار الامر بينهما للغلبة
وهي صورة السابعة الصورة الثامنة والتاسعة في الاضمار مع
التخصيص او مع النقل الحق تقديم التخصيص على الاضمار وتقديم الاضمار
على النقل واما التخصيص والنقل فالاول اولى للغلبة وهي صورة
العاشرة ومحصل الكلام في كل ذلك ان ما هو الاغلب فهو الاولى والظاهر
ان الاغلب ما ذكرناه المطلب الثالث في تعارض المجازات اعلم
انه اذا تعذرت الحقيقة فقد يكون المجاز واحدا وقد يكون متعددا وعلى
الثاني قد يكون المجازات من نوع واحد كما لو علمنا ان العلاقة اي السببية
والمسببية وشككنا في تعيين شخص المجاز وقد يكون من ازيد من نوع كما
لو دار الامر بين العلاقة السببية وبين علاقة التضاد فان كان احد
النوعين اشهر وكان احد افراد النوع الاخر ايضا اقرب عند ارادة
ذلك النوع فلا شك ان الاقرب نوعا مقدم ثم لو كان اللفظ مشتركا
وتعذر الحمل على معانيه وكان المجازات متعددة لكن احد الحقائق اشهر
ومتعذر فلا شك انه يؤخذ بمجاز ذلك المعنى الاشهر والحاصل ان
الصور اكثر مما ذكر ليظهر تصويرها وحكمها مما ذكرناه واذ قد عرفت ذلك

فاعلم

في تعارض المجازات

فاعلم انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وكان المجاز واحدا فالوحدة معينة
للارادة هذا المجاز والظاهر انه موضع وفاق وهذا معنى قولهم الاعمال
اولى من الاهمال فان عدم الحمل على هذا المجاز يستلزم الاهمال وحمل
اللفظ عليه اعمال والاعمال اولى من الاهمال والمراد بالاولوية هو
الوجوب واما اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجازات وذلك يمكن من كلمة
واحدة ويمكن تحققه في كلمتين او اكثر فان كانت متساوية ولم يكن اقرب
في البين فالحق هو التوقف وعدم الحمل على شيء اذ ارادة احدها
ترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ويعمل في مقام التكليف بالاصول الفقاهتية
فان قلت لم لا تحمل على جميع المجازات مع ان عدم الحمل على شيء منها اهمال
والحمل على الجميع اعمال والثاني اولى من الاول كما ذكرت قلت هذا الاصل معارض
مع اصل اخر وهو ان الاصل في الاستعمال الوحدة وعدم ارادة اكثر من معنى
واحد وان كان احد المجازات اقرب الى المعنى الحقيقي فذلك يتصور على
انحاء اربعة الاول ان يكون الاقربية اعتبارية ولم يوجد اقربية عرفية
كما في قوله ايدك الله فانه فعل ماض يتعذر حمله على الحقيقة والمجاز متعدد وهو
الحال والاستقبال لكن الاستقبال اقرب اعتبارا او استحبابا فان الاستقبال
جزء الماضي ايضا جزء فالجنس متحد بخلاف الحال فانه انشاء فالجنس مختلف
والحق انه لو لم يكن اقربية عرفية فلا يحمل على الاقرب اعتبارا اذ الاقربية الاعتبارية
لا يحصل منها الظهور الموجب للحمل عليها والحاصل انه لا اعتبار بها عرفا

ويحكم بالاجمال الثالث ان يكون ههنا قرينة عرفية فقط فالحمل عليه لازم ويجئ مثاله
الثالث ان يكون ههنا قرينة عرفية واعتبارية متعاضدتان فالحمل عليها لازم
الرابع ان يكون متعارضتان كما في ايدك الله فان الاقرب عرفا هو الحال والاعتبار
هو الاستقبال والحق الحمل على القرينة العرفية والاعتبارية ساقطة عن درجة
الاعتبار وقد يعبر عن القرينة الاعتبارية بشدة اللصوق يعني ان المعنى المجازي
اشد لصوقا للمعنى الحقيقي من المعنى المجازي الاخر واذ قد عرفت تقديم القرينة
العرفية فهي على قسمين الاول التبادر فانه سبب للقرينة العرفية كما في قولك
رايت اسدا في الحمام فانه يحتمل ان يكون المراد من الاسد الرجل الشجاع والحمام
مستعملا في معناه الحقيقي ويحتمل ان يكون المراد من الاسد معناه الحقيقي والمراد
من الحمام الوادي الحار والمتبادر هو المعنى الاول فهو اقرب عرفا الثاني كثرة
الاستعمال كما ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به صلوة الجمعة ولكن الاجماع
قائم على انها ليست واجبة عينا في زمن الغيبة فتعذر حمل اسعوا على الوجوب
العيني فاما ان يراد به الوجوب التخييري او الاستحباب وكلاهما معنيان مجازيان
للامر والثاني اكثر استعمالا من الاول والاول اشد لصوقا للمعنى الحقيقي مع
الثاني ولكن لا اعتبار به بل الاستحباب اولى باعتبار لانه اقرب عرفا ثم
ان شدة اللصوق ايضا قد يكون اقرب عرفا يعني متبادرا او كثير الاستعمال

كلمة قوله

كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان الصحيحي يقول نفي الصحة اقرب عرفا للمعنى
الحقيقي اعني نفي الذات من نفي الكمال والاشد لصوقا ايضا اذ نفي الصحة
يشترك مع نفي الذات عدم ترتب الاثار هذا كله انما كان في صورة
وجود القرينة العرفية بلا معارض مع صحته واما اذا كان معه معارض كما اذا تحقق
التبادر في معنى مجازي وكثرة الاستعمال في اخر فالحق تقديم التبادر لبناء العرف
عليه والحاصل ان اقوى الظنيين متبع والظن انه في طرف التبادر وعليك
بملاحظة المقامات فانها تختلف فربما يحصل من التبادر الظن الاقوى كما هو
الاقرب وربما يحصل ذلك من كثرة الاستعمال فلا تغفل المطلب الرابع في
تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور والكلام فيه يقع في مواضع الموضع الاول في اقسام
المجاز بالنسبة الى قلة الاستعمال وكثرته والى حد صيرورته منقولا او حقيقة في
المعنى المجازي اعلم ان له مراتب ستة الاولى ان يكون المعنى الحقيقي مشهورا والمجازي مرجوحا
ونادرا او لا شك في الحمل على المعنى الحقيقي ح الثانية ان يكون المعنى المجازي كثير
الاستعمال لكن الحقيقة اكثر استعمالا منه وهو المسمى بالمجاز المتعارف والحمل على
الحقيقة ايضا متعين في هذه المرتبة الثالثة ان يكون المعنى المجازي مساويا
للمعنى الحقيقي في الاستعمال الا ان الحقيقي ارجح ههنا لوحي الوضع فيها
قال الاستاد هذه المرتبة محل النزاع بين الاصوليين ولكنه خطأ اذ الحمل
على الحقيقة ههنا اقوى لوحي الوضع فيها كما لا يخفى وهذه هو المجاز المساوي الرابعة

وتعارض الحقيقة مع المجاز المشهور

ان يكون الاستعمالات المجازية اكثر من استعمال الحقيقي بحيث يكون المعنى المجازي
مشهورا وبعبارة اخرى استعمال معناه المجازي صار بحيث يتبادر من اللفظ
المعنى الحقيقي اذا اطلق ولكن بعد ملاحظة كثرة الاستعمال في المعنى المجازي
يترجح في النظر ارادة المجاز ثم بعد ملاحظة الوضع يتردد بين الحقيقة
والمجاز وهذه محل النزاع ويحقق فيها الاقوال الثلثة الخامسة
ان يصل كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من اللفظ كلا المعنيين مثل
مشتركات اللفظية السادسة ان يصل الاستعمال الى حد يتبادر منه
المعنى المجازي وحده فيصير منقولا تعيينيا واما تخصيص العام فليس مجازا مشهورا
لان كثرة التخصيص انما هي بالنسبة الى جميع العمومات واما كل واحد من العمومات
فليس تخصيصه اكثر من استعماله في العموم كما لا يخفى على ان الذهن بعد ملاحظة
كثرة الاستعمال في التخصيص لا يتردد بين العموم والخصوص بل يقدم العموم مضافا
الى ان خصوص مرتبة من مراتب الخصوص التخصيص ليست كثرة الاستعمال
بالنسبة الى استعماله في العموم بل المسلم والمتحقق كثرة الاستعمال في نوع
التخصيص فتامل اذا عرفت ما تقدم فاعلم ان بعضا من العلماء قال بامتناع
المجاز المشهور وقال بعض بامكانه وعدم وقوعه وبعض الى الوقوع وندرته
اما الامتناع فهو بديهي البطلان لان الاصل فيما شك في امكانه وامتناعه هو الامكان

اشارة الى انه لا يصير العام حقيقة مهجورة بالنسبة الى نوع التخصيص فلا بد للمتوقف في المجاز المشهور عدم حمل العام على العموم وبطلانه ظاهر فتدبر منه

لطريقة

تعارض الحقيقة والمجاز المشهور

المتصورة
لطريقة العقلاء ولعل هذه الطريقة ماخوذة من الاستقراء فان اغلب المفاهيم
ممكن الوقوع في الخارج والمشكوك يلحق بالاغلب واما ما قاله بعض الفضلاء
من انه ان بلغ المعنى المجازي الى حد يتبادر منه المعنى المجازي فهو صار حقيقة ويحمل
على المعنى عند الاستعمال واما لو لم يتبادر فهو معنى مجازي والحمل على الحقيقة متعين
فالمجاز المشهور ليس صورة عليحدة ففيه انك قد عرفت ان نقل التعيني واقع
في الالفاظ اللغوية ولا شك ان النقل لا يتحقق الا بعد طي المراتب الستة
المتصورة فثبت ببطلان الطفرة فالمجاز المشهور له صورة عليحدة كما مر نعم
ان اراد القائل بذلك انه لا مثال في ايدينا للمجاز المشهور وان كان ممكنا
في الواقع وواقعا ايضا فهو حق اذ نحن لم نجد ذلك والتشهيد ره قد مثل للمجاز
الراجح ببعض الاخبار الناهية كشيوع الاكل في القدر المتعارف دون الاكل
بقدر سبع عشرة حبة من الحنطة وان كان اللفظ حقيقة فيه وفيه ان اطلاق
المطلقات في الاخبار الناهية وانصرافها اليه ليس من باب المجاز بل من
باب اطلاق الكلي على الفرد كما سيجئ التفصيل في ذلك انشاء الله تعالى سلمنا ذلك
ولكن المفروض ان في المجاز المشهور يتبادر المعنى الحقيقي ثم بعد ملاحظة الاستعمال
المجازي يتردد والمتبادر من المطلقات في الاخبار الناهية هو الافراد الشائعة كما لا يخفى
وقد ظهر الى هنا الموضع الثاني وقوع المجاز المشهور وعدم وقوعه الموضع
الثالث في نقل الاقوال وتحقيق الحال والمسئلة ثلاثية الاقوال الاول

الحمل على الحقيقة وهو المحكي عن ابي حنيفة الثاني الحمل على المجاز وهو عن تلميذه
ابي يوسف الثالث مذهب العلامة والمشهور وهو التوقف واحتج الثاني بان الاستعمال
المجازي اكثر في هذا اللفظ والمشكوك ملحق بالغالب وفيه ان الغالب هو المعنى المجازي مع
القرينة المعلوم كونها قرينة واما بدونها فلا فلا تخصيص للمستقر مع المستقر فيها كما
لا يخفى واحتج القائل بتقديم الحقيقة بوجوه الاول اصالة الحقيقة فانه كلما تميز الحقيقي عن
المجازي وشك في المراد فالاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان هذا الاستدلال انما يتم
لو كان حجية هذا الاصل من باب التعبد حتى يطرد في جميع الموارد ولكنه محل كلام بل الحق
ان حجيته من باب الوصف وسيجيء ان شاء الله ولا ريب ان الوصف غير حاصل الثاني استصحاب
وجوب الحمل على الحقيقة قبل صيرورته مرجحا وفيه ان الموضوع غير باق لان الاستعمال
قبل صيرورته مجازا مشهورا غير الاستعمال بعد ذلك وان استصحب الخصم الاستعمال في
الحقيقة ففيه انه لا يرجع الى محصل نقول الاستعمال من الامور الغير القارة بالذات فلا يمكن
استصحابه والحاصل ان التمسك فيها بالاستصحاب لا وجه له في ذلك مع ان حجيته في مباحث
الالفاظ محل القيل والقال الثالث ان الغالب في هذا اللفظ بدون القرينة الاستعمال
في المعنى الحقيقي والمشكوك ملحق بالاغلب وفيه ان المستقر ليس من سنخ المستقر فيها
بل فان الغالب فيها لا قرينة فيها فيه ارادة المعنى الحقيقي وفيما قرينة فيه ارادة
المجازي والمشكوك لا نعلم انه من صنف الاول حتى يلحق به او الثاني حتى يلحق به فالاولى
عدم خارجية وقد تمسكوا بادلة اخر يطول بذكرها المقام ولظهور ضعفها تركناها

وحجة

المشهور في مجاز

ايراد على صاحب الفصول

وحجة المتوقف تعارض الادلة ثم ان العجب من صاحب الفصول حيث انه قال
في الدرس في مسئلة تعقب المخصص جملا متعددة ان الاصل عدم تخصيص غير الاخير
لان هذا المخصص المتأخر شك انه هل هو يصرف العام عن المعنى الحقيقي
ام لا والاصل عدم الصرف ولا يتوهم ان الشك في الحادث فلا يجري الاصل
فان الحادث لم يجر الاصل فيه بل اجريناه في وصفه وهو الصرف هذا محصل
كلامه مع انه سلمه الله توقف في الفصول في المجاز المشهور وغفل عن اجراء هذا
الاصل ههنا والحق ان العرف يقدم الحقيقة على المجاز المشهور ولفهم
العرف حتى يتبع في مباحث الالفاظ والشاهد على ذلك الرجوع الى الوجدان و
المنكر ذلك مكابر عاند ثم ان هذه المسئلة لا يترتب عليها ثمرة علمية لما ذكرنا
سابقا من ان ما يدعى مثالا لذلك فهو مطلق وانصرافه الى الفرد الشائع ليس
من باب المجاز وسيجيء ان شاء الله تعالى تفصيل ذلك في محله ولعله الثمرة بل عدمها اقتصرنا

في تعارض عرف السائل والمسئول

في المسئلة

المطلب الخامس في تعارض عرف السائل المسئول اعلم ان الصور كثيرة
مثل انهما اما عالمان باصطلاح الاخر او جاهلان او مختلفان ثم اما العالم
عالم بعلم الاخر او غير عالم او جاهل او شاك او غير ملتفت ثم ان السؤال
اما من المتوازيين او من المتغايرين او غيرهما ثم ان بلد السؤال اما مطابق لعرف
المتكلم او المخاطب او مخالف لعرفهما والحاصل ان الاقسام كثيرة في غاية
الكثرة والثمرة كما تظهر من كلام الائمة عليهم السلام كذلك في الاقارير والوصايا والمرجع

الى العرف ويعاضده القوة العاقلة ايضا بعض في الايام وقد اختلف كلام الاصحاب في هذا
الباب حتى تحققت اقوال كثيرة منها تقديم عرف المتكلم ومنها
تقديم عرف المخاطب ومنها تقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف
المتكلم ومنها تقديمه ان وافق عرف المخاطب الى غير ذلك من الاقوال
ولنذكر نبذا من الصور المثمرة من الاختيار ليظهر حال البواقي فنقول اذا كان
بلد السؤال مطابقا لاصطلاح المخاطب فالحمل عليه متعين الا اذا علم جهل المتكلم
باصطلاح المخاطب فحينئذ يتعين الحمل على عرف المتكلم والدليل عليه هو فهم العرف
واذا كان مطابقا لعرف المتكلم فالحمل عليه متعين الا اذا كان المتكلم عالما بجهل
المخاطب باصطلاح المتكلم فحينئذ يتعين الحمل على اصطلاح المخاطب للعرف ويعاضده
القوة العاقلة فان في خلافه يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح من الحكيم واذا كان
بلد السؤال غير مطابق لعرفهما مع علمهما به وعلمهما بعلم الاخر فالحمل على عرف البلد
متعين وان لم يعلم المتكلم فالحكم الحمل على اصطلاح المتكلم متعين اذا علمه
المخاطب والا فيحمل على اصطلاح المخاطب والدليل هو العرف ويعاضده
في الحمل على عرف المتكلم في موضع ما مع كون المتكلم الائمة المعصومين عليهم السلام ان الخطاب
في تكلمهم انما هو بعرفهم دون عرف غيرهم الا حكاية امي ام برام صيام
في ام سفر كما الجواب حمله نادرة والمشكوك يلحق بالغالب اصل

اربع موضع يحمل على عرف المتكلم

بينه

بياض

في الحمل على الحقيقة

في بذر من مباحث الاستعمال وفيه مطالب المطلب الاول فيما اذا تميز المعنى الحقيقي
عن المجاز وعلم تجرد اللفظ في ذلك الاستعمال عن القرينة وشك في المراد فالواجب
الحمل على المعنى الحقيقي وهذا الحد معانا قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وذلك لوجوه الاول
ان فايدة الوضع تفهيم المعنى بنفس اللفظ فلو لم يحمل في حال التجرد على الحقيقة فمع حال وجود
القرينة ايضا لا يحمل عليها بطريق اولى فيخلو الوضع عن الفايدة لان الفايدة حينئذ فايدة الوضع
هو التجوز من الموضوع له فالفايدة موجبة لانا نقول الكلام فيما علم ان الموضوع له قد استعمل
وصار معنى حقيقيا وشككنا الان في المراد فلا بد والبحث الثاني ان المعنى الحقيقي ظاهر
من اللفظ وارادة خلاف الظاهر بدون القرينة يستلزم الاغراء بالجهل والتكليف بما
لا يطاق الثالث انه لو لم يحمل على الحقيقة فاما ان يحمل على المجاز فهو باطل لانه
يصير المجاز ح اصلا ومن البديهي امتناع ان يجعل الواضع على الغير الموضوع له اصلا
بالنسبة الى الموضوع له وللزومه ترجيح المرجوح على الراجح مع ان من شرط الحمل عليه
وجود القرينة والفرض عدمها واما ان يتوقف ففيه انه انما يكون لاجمال اللفظ
وتردد الذهن والحكم بكون الالفاظ باصلها خلاف الوجدان والبداهة وللزوم
سد باب التفهيم والتفهم بل يلزم انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية ظاهرا
كما مشهد واقعا وذلك خلاف الوفاق او يحمل على الحقيقة والمجاز كليهما ففيه انه
غير جائز لعدم وجود القرينة ولانه على فرض تسليم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز
استعمال مرجوح لا يحمل عليه في مقام الشك او لا يحمل عليهما فيستلزم تعطيل اللفظ
والحاقه بالمهملات وذلك بديهي البطلان الرابع الاجماع المحقق الكاشف
عن رضا رئيس اللغة والواضع بذلك الخامس الاتفاق المنقول عن جماعة كثيرة منهم

العلوم في شرحه على الوافية السادس الاتفاق المحكي عن السيد السند صاحب مفاتيح
الاصول السابع الاتفاق المحكي عن صاحب النهاية وفيما ذكرناه الكفاية
ثم ان الاتفاقات المذكورة ان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع
دليل قطعي قطعا ثم قد يستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه وقوله عم ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب
ويريد منه خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه وفيه نظر لان الاية والحديث
لا يفيدان القطع مضافا الى ان الاستدلال بهما على ذلك دور ظاهر لان
حمل الالفاظ التي فيهما على الحقيقة محل لهذا النزاع كما لا يخفى فان قلت
شبهة ابن جني اية ههنا بيانها انا استقرينا في الالفاظ وجدنا غلبة المجازات
والمشكوك يحمل بالغالب قلت اما اولا فبانه شبهة مصادمة للضرورة ولا
تسمع وثانيا ان المشكوك يلحق بالغالب وما نحن فيه مقطوع لما بيناه من
الادلة القطعية على ذلك وثالثا ان المشكوك ليس من سنخ الغالب لان
الاغلب الحمل على المجاز مع القرينة وهي ليس موجودة فيما نحن فيه ورابعا
فبان الغالب ليس الحمل على المعاني المجازية وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى
المطلب الثاني فيما اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجاز وشك في القرينة
وهذه الصورة تتصور على صورتين الاولى ما اذا كان الشك في
حدوث القرينة ولذلك ان الاصل في عدم القرينة هذا اذا كان

الشك

الشك في القرينة الموجودة واما اذا كانت عدمية فالاصل عدم كونها صارفة
الصورة الثانية ما اذا كان الشك كما في الحادث كما في الاستثناء عقيب
العمومات المتعددة فنشك انه هل هو استثناء عن الجميع او الاخير فقط وقد فرعوا
تلك الصورة على ان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة هل هو من باب الوصف او
التعبد اي السببية المطلقة او السببية المقيدة اعني كونها حجة ما لم يحصل
الظن على خلافه او ان هذا الاصل دائر مدار اجراء اصالة عدم القرينة
وقد اختلف كلام الاعلام في هذا المقام والذي يدور في خلدي ترجيح
قبلي الحمل على الحقيقة في تلك الصورة لوجوه الاول ان حجية اصالة
الحقيقة من باب الوصف اذ لا دليل يدل على كون حجيته من باب التعبد مضافا
الى قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة اعني به الظاهر فهذا الكلام يدل على
انه لو فقد الظهور فلا يكون الاصل في الاستعمال الحقيقة والحاصل ان
هذا الاصل حجة من باب الوصف والوصف ههنا حاصل في جانب
الوضع ولم يعارض شيء مع هذا الظن واما القرينة فمشكوكة كما ان كيف
تعارض مع الظن الحاصل من الوضع فالمقتضي موجود فالواجب الحمل على
المعنى الحقيقي الثاني سلمنا كون الشيء المشكوك معارضا مع هذا الظن
ولكن الظن الحاصل من الوضع اقوى والاقوى هو المتبع الثالث
سلمنا عدم حجية اصالة الحقيقة ولكن الاصل عدم كون الشيء المشكوك صارفا

ثم لم يجر الاصل في الحادث بل اجريناه في وصفه ويجري على جوازه ومحله المطلب الثالث
فيما اذا اتحد المستعمل فيه وشككنا في كونه مجازا او حقيقة ويحتمل النزاع الى ذلك لاحتمال
يحتمل كونه حقيقة ويحتمل كونه مجازا سواء له معنى مجازي بان احرزنا ام لا وفي المسئلة
قولان فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن
المشهور ايضا موافقة السيد كما صرح به صاحب الضوابط والفصول على الاشارات
وغيرهم والحق مع المشهور بحجة دلالة الاستعمال على الحقيقة في هذا الموضع لوجوه
الاول الظهور العرفي فان المشاهد من احوال الناس وعاداتهم انهم متى
وجدوا لفظا يطلق في اللغة على معنى واحد يحكمون بكونه حقيقة ولا يرتابون
في ذلك والفهم العرفي هو المتبع الثاني انه لو لم يكن حقيقة في هذا المستعمل فيه
يكون مجازا فيلزم المجاز بلا حقيقة وهو على فرض امكانه ووقوعه نادر جدا وقد تكلفوا
في وجود مثال له كما مر فتعين كونه حقيقة فان قلت هذا اللفظ الذي اتحد فيه المستعمل
فيه ايضا نادر وليس على غلبة حتى لو حمل على المجاز يصدم بندرة المجاز بلا حقيقة على
القول بندرته قلت مثل هذا اللفظ كثير في كتب اللغة كما يظهر على المتتبع فا
فالحمل على المجاز يضر بندرة المجاز بلا حقيقة فان قلت يحتمل كونه حقيقة في معنى
لا نعلمه فلا يلزم المجاز بلا حقيقة قلت نحن كما تتبعنا فلم نجد له معنى اخر يحتمل
يكون حقيقة فيه فيعلم منه عدم وجود معنى اخر له لا يقال عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود لانا نقول عدم الوجدان بعد الفحص يدل على عدم

الوجود

الوجود كما لا يخفى الثالث ان التبادر من لفظة له معنى واحد هو هذا المعنى والتبادر
دليل على الحقيقة فان قلت هذا اخص مما نحن فيه لان التبادر فيه انما يحصل في العرف ما هذا
شانه قلت اما اولا فبانا لا نقول بعدم وجود مثال المتحد اللفظ والمعنى بل امثلته
كثيرة كما يظهر من تتبع كتب اللغة وثانيا فبان المراد اتحاد المستعمل فيه المحتمل
كونه حقيقة ومجازا وهو وان كان له معنى مجازي اخر وذلك كثير في اللغة
الرابع انه لو كان مجازا في هذا المعنى فيحتاج الى معنى اخر وضع له ثم تجوز بهذا
المعنى منه لان الوضع يحتاج اليه في المجاز غايته ما نقول عدم احتياجه الى
الحقيقة ولكن الاحتياج الى الوضع ثابت والاصل عدم الوضع الخامس
انه لو كان مجازا فيحتاج الى القرينة في كل استعمال والاصل عدم القرينة مضافا
الى ان المفروض فيما نحن فيه عدم وجود القرينة فينتفي شرط في شروط المجاز
اعني القرينة فينتفي المشروط ايضا السادس ان الغالب في الافادة
والاستفادة انما هو التعبير بالحقيقة وما نحن فيه مشكوك فيلحق بالاغلب تبع الاعم
المحقق الكاشف عن رضاء رئيس اللغة بل ذكر لنا من الاتفاقات المحكية
عن جماعة منهم صاحب الضوابط ومنهم صاحب الاشارات ومنهم صاحب الفصول
ناقلا عن غيره ومنها الكفاية ثم ان للمشهور كلمات ثلثة قد توهم التناقض
بين كل واحد منها مع الاخر الاولى قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة
الثانية قولهم الاصل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز الثالثة قولهم

المجاز خير من الاشتراك وخلاصة دفع التناقض ان مورد الكلام الاول فيما اذا
تميز المعنى الحقيقي عن المجازي وشك في المراد او كان المستعمل فيه واحدا وشك
في كونه حقيقة او مجازا او تميز المعنى الحقيقي والمجازي وشك في القرينة
ففي هذه المواضع الاصل في الاستعمال الحقيقة واما كلامهم الثاني فمورده
فيما اذا تعدد المستعمل فيه وشك في الحقيقية والمجازية فحينئذ نفس الاستعمال
لا يدل على الحقيقة والمجاز لانه جنس والجنس لا يدل على الفرد ولعل الفرق
بينه وبين متحد المعنى انه على تقدير الاتحاد اصل الوضع ثابت لان صحة
الاستعمال يتوقف عليه والكلام انما هو في تعيين الموضوع له فنفس الاستعمال
يصلح ان يكون دليلا عليه بخلاف المتعدد فان القدر اللازم لصحة الاستعمال
هو الوضع لواحد من المتعدد ولا يصلح الاستعمال ان يكون دليلا على الحقيقة
في الجميع ومورد الكلام الثالث فيما انضم الى الاستعمال مثل اصول اهل
الاعتبارات فان الاستعمال بمجرده اعم هنا ايضا ولكن هذه الضميمة تصير
سببا لترجيح المجاز فارتفع التناقض بين كلماتهم فان قلت اكثر اللغة
المجازات كما صرح به جماعة منهم ابن جني في الخصائص يحكى بالاغلبية
على الغلبة التي يحسب للالحاق ابو الاول ان الغالب في العمومات
التخصيص لا ريب في كونه مجازا فثبت غلبة المجاز الثاني ان الغالب في
المطلقات التقييد وهو ايضا مجاز الثالث ان الغالب في الاوامر استعمالها

في غير الوجوب

في غير الوجوب وهو مجاز الرابع ان الغالب في النواهي استعمالها في غير الحرمة وهو ايضا كك
الخامس ان الغالب في المبهمات التجوز بناء على راي القدماء بان كون الوضع عاما مع الموضوع له
خصوصيته المستعمل فيه ولا ريب في عدم استعمالها في الموضوع له اصلا فيصير كلها مجازات
السادس ان الغالب في اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ
ولا شك ان هذا الاستعمال مجاز لان اسماء الاجناس وضعت للماهية اللابشرطية وارادة
الخصوصية من اللفظ مع عدم وضع العلم اللفظ لها مجاز السابع ان الغالب في الاسنادات
التجوز كقولك مات زيد وامثاله الثامن ان الاعلام غالب استعمالاتها مجازات لان
زيدا مثلا انما وضعه والده له في حال الطفولية فاطلاق هذا اللفظ في جميع الاحوال من حال
الصغر والكبر والسمن والهزال والصحة والمرض كلها مجازات مع كون الزمان في المتخصصات
التاسع ان الفعل في قولك ضربت زيدا موضوع للطبيعة الكلية فيجب صدور جميع اقسام
الضرب منك حتى يكون هذا الاستعمال حقيقة مع ان الغالب خلافه العاشر ان قولك
ضربت زيدا يقتضي ضرب جميع اجزاء زيد ومن البديهي خلافه فذلك ايضا مجاز ففي
قولك ضربت زيدا يلزم مجازات ثلثة غالبا التجوز في الفعل وفي زيد من حيث وضعه
لهذا الزيد في غير هذه الحال والتجوز فيه ايضا حيث اطلق على جزء منه وفي تمام
الحادي عشر كثرة المنقولات العرفية مع كونها تعيينية غالبا وذلك لا يتحقق
الا بكثرة الاستعمالات المجازية الثاني عشر ان الفاظ القران والاحاديث
في اعلى طبقات البلاغة وهو لا يحصل غالبا الا باستعمالات الكنايات والاستعارات

والمجازات فالغالب فيها المجاز مضافاً الى ما قيل ان الفقهاء واكثر الاصوليين
كثيراً ما يذكرون اكثرية المجاز في مقام الترجيح نقلاً عن محقق اللغة فهذه الامور
يتحقق الاستقراء بكثرة المجازات فالمشكوك الذي هو ما نحن فيه ايضاً يلحق
بالاغلب هي غاية ما يستدل للقول بالمجازية وانما ذكرناه بقدر الطاقة قلت
اما الجواب عن كلام ابن جني فمن وجوه الاول ان كلامه يحتمل احتمالات اربعة
الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من استعمالات الحقيقة الثاني
ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته الثالث ان المعاني
المجازية في اللغة اكثر لا من حيث الاستعمال بل من حيث الشأن والقوة الرابع
ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي ثانياً فان اراد ابن جني احد الاحتمالين
فهو في محل المنع بل الاستعمالات الحقيقية اكثر بالحس والعيان وان اراد احد
الاحتمالين الاخيرين فلا يفيده لان محل النزاع في الاستعمال ولا يحقق شكوكه بالغالب
الا بالغالب كما لا يخفى الثاني ان كلامه معارض بكلام ابن الثلاثي وغيره
حيث صرحوا بان اغلب اللغات الحقايق فلا حجية في كلام ابن جني للتعارض
الثالث سلمنا كل ذلك ولكن كلام ابن جني يحتمل الاحتمالات الاربعة فيكون مجملاً
او بعض الوجوه لا يفيده الرابع سلمنا غلبة المجازات لكن الملحق بالغالب
انما هو المشكوك وما نحن فيه مقطوع للادلة التي اقمناها على المدعى بحيث يفيد القطع

من تركها

من تركها الخامس سلمنا كل ذلك ولكن غلبة المجازات انما هي مع القرينة وفيما
نحن فيه ليست موجودة فالمستقرء فيه ليس من سنخ المستقرء السادس انا ننقضك
بالعمومات فان شيوع التخصيص وغلبته فيها ومجازيته لا يكون محلاً للارتياب
ومع ذلك لو شك في عام انه هل هو مخصص ام لا لا يحملون المشكوك على الاغلب بل
يقولون الاصل عدم التخصيص فكذا الحال فيما نحن فيه واما الجواب عن الامر الاول
فبوجوه الاول ان استعمال العام في الخاص على القول بكونه مشتركاً بين العام والخاص
ليس مجازاً الثاني سلمنا ذلك ولكن المجازية مسلمة لو قلنا بان استعمال العام في الباقي
مجاز وان قلنا بكونه حقيقة فلا يتم ما تدعيه الثالث سلمنا كل ذلك ولكن مع ذلك العام
المشكوك لا يحمل على التخصيص بل يبقون العام على عمومه ويقولون التخصيص خلاف
الاصل الرابع سلمنا كل ذلك لكن هذا لا يستلزم غلبة المجاز في غير العمومات ولا فيها
من غير جهة العموم الخامس ان غلبة التخصيص مسلمة في العمومات الشرعية واما العرفية
فليست كذلك كما هو ظاهر وعن الثاني فبان التقييد ليس مجازاً مطلقاً وسيجيء التفصيل
في محله ان شاء الله تعالى وعن الثالث والرابع ان استعمالهما في غير الوجوب والتحريم
ليس غالباً وتوقف البعض في حملها على الوجوب والحرمة في المجرد عن القرينة معارض
بذهاب الاكثر الى الحمل عليها وعن الخامس فبان الحق في المبهمات
كون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً فلا مجاز اصلاً وعن السادس

ان استعمال اسماء الاجناس في الخصوصيات مع ارادتها من اللفظ نادر في غاية الندرة
والغالب ارادة الخصوصية من الخارج ويكون حقيقة وعن السابع اولاً بان ذلك
صار حقيقة ثانوية فلا مجاز وثانياً سلمنا ولكن تلك الاسنادات المجازية في غاية
الندرة كما هو ظاهر وعن الثامن بان العلم موضوع لهوية الشخص وهي الاجزاء
الاصلية التي تعاد في المعاد كما برهنوه في محله وشبهة الاكل والماكول وهي
لا يتغير في حال اصلاً وكون الزمان مخصصاً اول الكلام بل ذهب الى خلافه اكثر
الاعلام وليس موضع تحقيق هذا المقام وعن التاسع بان الفعل يدل على الماهية
من حيث هي وهي لا تنافي الوحدة والكثرة وعن العاشر بان ضربت زيداً موضوع
للاعم من ضرب المجموع وضرب البعض الا انه لا يتحقق في ضمن المجموع والبعض مضافاً
الى ما قاله بعض اللغويين من ان الافعال تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل والمسح
مثلاً والى ما لا يقتضيه كالضرب وهو المطابق لفهم العرف ايضاً وعن الحادي عشر اولاً
فبان كثرة المنقولات التعيينية محل الكلام بل الحق ان الغالب في المنقولات هو المنقول
التعيني كما مر وثانياً فبان غلبة المنقول انما يكون مع القرينة ومحل النزاع ليس فيه
قرينة فالمستقرء ليس من سنخ المستقرء فيه وثالثاً فبان هذه الغلبة معارضة مع غلبة
الاستعمال بعد صيرورته حقيقة وعن الثاني عشر فبان الفاظ الكتاب والسنة انما
وردت في مقام بيان الاحكام فما هو اقرب الى الافهام فهو اولى بالارادة وهو
الحقيقة دون غيره مضافاً الى ان البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال وهو قد يتحقق
بالحقيقة كما قد يتحقق بالمجاز وعن التأييد الاخير بان المشهور لم يقولوا بذلك

فان من العلماء

فان من العلماء من احال المجاز وهو قوم على ما حكي ومنهم من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي
الفارسي وابو اسحق ومتابعوه ومنهم من منع وقوعه في القرآن وهو جماعة على ما حكي ومنهم من منع
وقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من قال بان مجرد الاستعمال يدل على
الحقيقة وهو المرتضى وابن زهرة ومع ذلك فنسبة القول بالاكثرية المجازية الى المشهور مما
لا حاصل له هذا اذا انه تحقيق المقام واقصى ما يتخيل في المرام والله اعلم المطلب الرابع
فيما اذا اتحد المستعمل فيه وشككنا في الحقيقية والمجازية فيحتمل كونهما حقيقيين ويحتمل
ان يكون احدهما حقيقة دون الاخر والتحقيق في المقام ان الصور اربعة لانه بين
المعنيين اما لا جامع قريب واما مناسبة او يوجد الثاني دون الاول او العكس او كلاهما
اما الصورة الاولى ففي ابن جني القول بالمجازية فيهما لما مر ودفعه واضح ايضاً كما
مر وعن المشهور كونه حقيقة فيهما حتى من السيد ايضاً لان موضع نزاع السيد مع المشهور فيما
لو وجد المناسبة والا فيستحيل احتمال المجازية لان المعنى المجازي بدون المناسبة مع المعنى
الحقيقي غير صحيح والحاصل ان الاحتمال في ثلثة الاشتراك المعنوي وينفيه عدم وجود
الجامع والحقيقة والمجاز وينفيه عدم وجود المناسبة فتعين الاشتراك اللفظي وان
اذا شككنا في وجود استعمال ثالث بحيث يحتمل كون المعنيين المستعملين فيه راجعين الى المشتبه
اليه فتنفيه بالاصل والحضار للصورة الاولى بالعدم واصالة عدم الاشتراك وان
كان يعارضه الا ان نبا يعرف على الاشتراك بعدم النقل وعدم الاشتهار على
الاستعمال الاخر واما الصورة الثانية فيما لو وجد المناسبة دون الجامع القريب
فابن جني فيها على المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما

حقيقة والاخر مجازا او فقد الجامع بنفي احتمال الاشتراك المعنوي فاما ابن جني فقد
استدل له مع جواب عنه بما لا مزيد عليه واما السيد فلعله غلبة الاشتراك واصالة عدم القرينة
الصارفة والمعينة اللتين يستلزمهما المجاز واصالة عدم الالتفات الى الاول و
كذا الى الثاني واصالة عدم ملاحظة المناسبة وعدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو
الموضوع له فهذه ادلة سبعة اصول ستة وغلبة واحدة دالة على الاشتراك اللفظي و
للمشهور غلبة عدم الاشتراك واصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من
المعنيين وعدم الالتفات الى الاول وكذا الى الثاني واصالة عدم الوضع الزائد على الواحد
فهذه ادلة ستة اصول خمسة وغلبة واحدة حاكمة بكون احد المعنيين حقيقة
والاخر مجازا اما الغلبة متعارضة وكذا الاصول الا ان للسيد يبقى اصل واحد فيغني
قول السيد المرتضى ره ولكن الجواب عنه بوجوه الاول ان الاصل المعتبر في جانب السيد
اثنان لان القرينة الواحدة التي لها جهتان يكفي في المجاز بخلاف المشترك فارتفع
ههنا اصل واحد ويرتفع ح اصالة عدم الالتفات واحد ايضا بل الالتفات واحد
والاصل عدم الزائد واما اصالة عدم الملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى
الاخر فغير معتبرين لعدم اعتبارهما عند ارباب العقول ولا دليل تعبدي ايضا على
اعتبارهما فيبقى للسيد اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها والغلبة
فيتعارض مع ادلة المشهور ويبقى للمشهور اصول ثلثة بلا معارض مع ان الاخير
الحق مع المشهور الثاني سلمنا كل ذلك ولكن اصالة عدم الوضع الزائد مقدم على كل
اصول السيد لانه مزيل واصوله مزالة والاول مقدم فان قلت ~~السيد~~

السيد

السيد يستدل بفوايد الاشتراك ومفاسد المجاز قلت بعد فرض تسليم وجود الفوائد
في الاشتراك دون المجاز نقول وجود الفوايد لا يستلزم الوضع كما لا يخفى هذا هو
مجمل الكلام وتفصيل المقام في تنقيح المرام ان هذه الصورة تتحمل الصور ستة
لانه اما ان يعلم بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة في شيء من المعنيين فالحق الحكم
بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل العرف عليه في تلك الصورة وللاستقراء فان
كل ما لم يلاحظ المناسبة بين المعنيين يحكم بالحقيقة ولان شرط المجاز ملاحظة
المناسبة فمع فقدان الشرط يفقد المشروط واما ان نعلم بعدم الملاحظة في معنى
وبملاحظة المناسبة في الاخر ففي المعلوم بالملاحظة نحكم بالمجاز للاستقراء ولاطباق
اهل العرف على ذلك وفيما علمنا بعدمها نحكم بالحقيقة للاستقراء لما مر في
الصورة الاولى واما ان نعلم بملاحظة المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى
الاخر فهو يحتمل احتمالات ثلثة كون المعنيين مجازين وفيه ندرة المجاز بلا حقيقة
وندرة ملاحظة المناسبة بين المجازين وكون احد المعنيين حقيقة وكان ملاحظة
المناسبة بين المعنى الاخر وبينه من باب الاتفاق وندرة ذلك يتحقق منه ايضا
فتعين الاشتراك بان يكون هذا اللفظ حقيقة في المعنيين ثم استعمل في
كل منهما بملاحظة الاخر مجازا كالعين فانه حقيقة في الباصرة والباكية
ولكن اذا استعمل في كل منهما لا من باب الوضع بل من باب مناسبة كل واحد
منهما مع الاخر فيكونه مجازا فيهما والاشتراك وان كان نادرا الا ان ما مر

في الاولين اندر من الاشتراك واما شك في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين والحق
كونه حقيقة في احدهما وفي الاخر لان احتمال الاشتراك اللفظي او المجازية فيهما لا يجوز
المصير اليهما لندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة المستلزم للقول بالمجازية
بالمجازية فيهما مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع واما ان نعلم بعدم الملاحظة في احدهما
وشك في الاخر ففي الاول نحكم بالحقيقة لما مر ونعم المشكوك نحكم بالمجازية لما مر من
شك فيهما معا واما ان نعلم بالملاحظة في احدهما وشك في الاخر فنحكم بالحقيقة
في المشكوك والمجازية فيما علم بالملاحظة والوجه يظهر مما مر واما الصورة الثالثة
اعني ما لو وجد الجامع وفقد المناسبة فابن جني على المجازية كما قيل ولكنه بعيد والسيد
على الاشتراك اللفظي والمشهور على الاشتراك المعنوي والحق التفصيل فان الصور
ترتقي الى سبعة لانه اما ان يحصل العلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك والخصوصيتين
واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصية بان لا يعلم
ان الكلي اطلق على الفرد ولكن لا يعلم ان الخصوصية اريدت من اللفظ حتى يكون
اللفظ مستعملا في الخصوصية ايضا او من الخارج واما ان يعلم بالاستعمال في الخصوصيتين
~~واما ان يعلم~~ ويشك باستعماله في القدر المشترك ويشك واما ان يعلم باستعماله في الجامع مع
القطع بالعدم في الخصوصيتين واما ان يعلم بالاستعمال في الخصوصيتين ويقطع
بالعدم في الجامع واما ان يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين
بان يعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا يعلم ان الخصوصية اريدت
من اللفظ او من الخارج وهذا على قسمين لانه مع هذا الشك اما يقطع بعدم
الاستعمال في الطبيعة المجردة عن ارادة الفرد او يشك فيه ايضا فهذه اقسام

سبعة

سبعة والاول ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما ان يعلم بغلبة الاستعمال من الوجهين
~~غير الوجوب وهو مختار الرابع ان الغالب الواحد استعمالها فاعلم غير الحرمة وهو ابعد~~
~~كذلك الخامس ان الغالب في ابهامها الجواز بناء على ان الفقدان يعني كون الوضع عاما~~
~~مع الموضوع له خصوصية المستعمل فيه ولا ريب عدم استعمالها في الموضوع له الا~~
~~فيصير كلها مجازات السادس ان الغالب في اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد مع~~
~~ارادة الخصوصية من نفس اللفظ ولذلك ان من الاستعمال فلا لان الاستعمال الا~~
واما يعلم بغلبته في الكلي واما ان يعلم بالتساوي واما يشك في غلبة احدهما على
الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه واما يعلم بعدم الغلبة في الكلي ويشك في الفرد
هل هو غالب او مساو واما العكس وكذلك الحال من الحال القسم الثاني فانه
ايضا ينحل الى سبعة اقسام اذا ظهر لك تلك الاقسام فاعلم ان من القسم الاول
من السبعة الاولية يحكم بالاشتراك المعنوي لاصالة عدم اشتراك اللفظي من
جميع صور السبعة الا اذا غلب الاستعمال في الخصوصيتين فيحكم باللفظي لان الغالب
في تلك الصورة ذلك واما القسم الثاني فيحكم بالاشتراك المعنوي في جميع اقسامه للاصالة
عدم تعدد الوضع واما القسم الثالث فالحق فيه الاشتراك اللفظي لاصالة
عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارضه اصالة عدم تعدد الوضع لان
الظن في خلافه وبعد الفحص وعدم وجدان الاستعمال في القدر المشترك يلحق بصورة
القطع بعدم الاستعمال في القدر المشترك وهو القسم الخامس مع انه ايضا يظهر
من هذا القسم مضافا الى انه لو قيل فيه بالاشتراك المعنوي لزم المجاز بلا حقيقة

واما القسم الرابع فيحكم بالاشتراك المعنوي اذ لولاه لزم اشتراك اللفظ والمجاز
بلا حقيقة في استعماله في القدر المشترك مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع واما القسم
السادس فبقسميه يحكم باشتراك اللفظ لان الغالب في المشتركات اللفظية
المعنوية استعمال اللفظ ولو مرة في الطبيعة المجردة عن ارادة الفرد هنا لما
قطعنا بعدمه او شككنا فيه فلا يحكم بالاشتراك المعنوي ثم ان قطع بعدم الاستعمال
في احد الخصوصيتين وشككنا في الاخر او علمنا الاستعمال في الاخر فكل واحد منهما
ينقسم الاقسام التسعة عشر ويظهر حكمها مما مر بتدبر قليل واما الصورة
الرابعة يعني ما اذا وجد الجامع والمناسبة كلاهما فعن ابن جني مجاز في المعنيين
وعن المرتضى الحقيقة فيهما وعن المحققين ظاهرا كما قيل الاشتراك المعنوي وظاهر
صاحب المعالم ان احدهما حقيقة والاخر مجاز فانه قال في بحث الامر دليل القائل
بالاشتراك المعنوي وهو ان المجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين الاشتراك
المعنوي ثم رد ذلك بان القول بالاشتراك المعنوي ايضا مستلزم للمجازية في
الخصوصيتين فيلزم مجازين والقول بالحقيقة والمجاز وان استلزم منه المجازين
ايضا احدهما في المعنى الغير الموضوع له والثاني في القدر المشترك الا ان المجاز
المستلزم على الاشتراك المعنوي اكثر لان استعماله في الخصوصيتين اكثر واما
الحقيقة والمجاز فالاستعمال في القدر المشترك مجاز نادر فالقول بالحقيقة والمجاز متعين والحق التفصيل بانه ان علم بملاحظة المناسبة

نرى

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

بين المعنيين او علم بالملاحظة في احدهما وشككنا في الاخر او علمنا بعدم في الاخر فالحكم ما مر
وان علم بعدم الملاحظة فيهما او في احدهما مع الشك في الاخر او شككنا بالملاحظة فيهما فكل
واحد من هذه الصور الثلثة ايضا ينقسم الاقسام التسعة عشر المتقدمة ويختلف
في بعضها فاما في ما لو علم الاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين
يحكم بالاشتراك المعنوي والا لزم المجاز بلا حقيقة وفي ما علم بالاستعمال في الخصوصيتين
وعدمه في القدر المشترك يحكم بكون احدهما حقيقة والاخر مجازا فان ندرة المجاز
بلا حقيقة ينفي الاشتراك المعنوي واصالة عدم تعدد الوضع ينفي اللفظي وفي ما
شك في الاستعمال في القدر المشترك مع العلم به في الخصوصيتين فيحكم بالحقيقة والمجاز
مع ضميمة اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك وفي ما شك في الاستعمال في
الخصوصيتين والقدر المشترك فبقسميه يحكم بالحقيقة والمجاز لعدم نفي اشتراك اللفظي
بالاصل والدليل بما مر بقي صورتان يتصور كل منهما على صور سبعة فيعلم حالها مما
ذكرنا ثم انه قد يتصور اقسام اخر في الصورة الرابعة ايضا مثل ان قطعنا بعدم
الاستعمال في احدى الخصوصيتين وشككنا في الاخر مع العلم بالاستعمال في القدر
المشترك وامثاله فيتصور الثمانية وثلثين قسما كما مر في الصورة الثالثة و
حكمها يظهر مما مر ثم ههنا صورة اخرى وهي ما لو رأينا اللفظ مستعملا في معنيين
واحدهما فرد للاخر كاطلاق الشمس تارة على مطلق الكوكب والكوكب النهاري
الاخرى ودس الاول فان علم بان المتكلم عند اطلاق اللفظ اراد الخصوصية

الخصوصية
من الخارج فيحكم بالاشتراك المعنوي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة وان علم بارادته
من اللفظ او شك في الامرين فكل منهما ينقسم الى سبعة اقسام يظهر حكمها مما مر
ثم قد توهم البعض ان هذه المسئلة غير ثمرة لان محل النزاع اما يوجد احد الامارات
كالتبادر ومثله فحكمنا بالحقيقة وان لم يوجد نحكم بالمجاز ولا موضع لا يوجد التبادر وعلامة
ولا لارتفع النقيضان والحق في الجواب ان الغرض ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ام لا مع قطع النظر عن سائر الامارات والا لانتقض عليك الامر في حجية الظن
ايضا فلا احتياج اليه في كل موضع اما يوجد التبادر او عدم ثم ان ههنا
عقدت من الاعلام في هذا المقام لا باس ان نشير اليها منهم الفاضل القمي حيث
قال المشهور على التوقف في متحد المعنى ومتعدد المعنى مع ان المشهور في الاول على
الحقيقة وفي الثاني على التوقف كما ذكره القوم ومنهم صاحب عين الاصول الفاضل
الزاقي ويرد عليه ما يرد على الفاضل القمي ومنهم صاحب الضوابط ويرد عليه ايرادات
الاول انه ذكر في متحد المعنى دليلا على اختيار الحقيقة وهو الاستقراء وندرة المجاز
بلا حقيقة وفيه ان مذهبه عدم وجود متحد اللفظ والمعنى في اللغة لان المعنى
المجازي لا اقل من وجوده فح يلزم في اختيار الحقيقة الحقيقة بلا مجاز وهو على مذهبه غير
موجود الا ان يتمسك بان محل النزاع فيما اتحد المعنى المحتمل لكونه حقيقة ومجازا
وان كان له معنى مجازي اخر فالدليل يتم في هذه الصورة وفي غيره بعدم القول
بالفصل الا انه لم يتمسك بذلك الثاني انه استدل على ذلك باطباق اهل العرف

ايراد على القمي
ايراد على النراقي
ايراد على صاحب الضوابط

مع ان

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

مع ان مذهبه عدم وجود مثال له كما مر الثالث انه حكم في متعدد المعنى في ما لو وجد
الجامع ودون المناسبة مع القطع بعدم الاستعمال في الجامع بالاشتراك اللفظي وفيه
ان اسماء الاشارة كلك ومع ذلك لا تقول بان اسماء الاشارة مشتركات لفظية
وليس هذا الا تناقضا في الكلام ومنهم صاحب المدارك ومحصل
كلامه في مزوحات البر ان القوم حكموا بان الفقاع في الزوج حكمه حكم
الخمر لاطلاق الخمر عليه في قوله الفقاع خمر فحكمها حكمه مع انهم قد بينوا في كتب
الاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والمجاز خير من الاشتراك فكيف
يكون حكم الفقاع حكم الخمر والجواب ان مستند القوم ليس اصالة الحقيقة بل لان
الفقاع شبه بالخمر كقوله الطواف بالبيت صلوة وظاهر التشبيه يقتضي اشتراك المشبه
والمشبه به في جميع الاحكام وسيجي تفصيله ان شاء الله في محله واما التناقض بين قولهم
الاستعمال اعم وقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال المجاز خير من الاشتراك
فقد مر مفصلا وبحمع الاقسام التي ذكرناها السبعة وستون او ما يأتي فتدبر في احكامها
فانها في غاية الاشكال المطلب الخامس في اطلاق الموازين والمقادير على الزايد
والناقص يسيرا هل هو من باب الحقيقة او التسامح والمجاز الحق كما هو عليه المشهور كونه
مجازا للتبادر في التمام وصحة السلب عن الزايد والناقص مع ان العرف ايضا على
التمام في الامور الجليلة واستدل صاحب الضوابط بانه لو كان حقيقة فيهما لزم
التسلسل فيلزم حصول الامتثال باتيان متقال من الحنطة اذا امره باتيان من
منها وفيه نظر لان تسامح العرف انما هو في الناقص يسيرا فاذا بلغ في النقص

ايراد على صاحب الضوابط

الى حد الكثرة فينتفي الاطلاق العرفي كما لا يخفى هل هذا التسامح معتبر في العرفيات كالفراسخ وغيره ام لا الظاهر الاول اذ هذه الالفاظ حقائق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها وعدم الحمل على المعاني المجازية غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة مضافا الى الاستقراء فان عدم اعتبار الشارع هذا التسامح في غاية الكثرة في ابواب الفقه فانه حكم ببطلان الوضوء والغسل اذا بقي مقدار قليل لم يصل اليه الماء وكذا حكم ببطلان الصلوة اذا ادخل بالجهر والاخفات في حرف او حرفين عمدا وكذلك لو بقي مقدار قليل كسبع عشر دقيقة الى الغروب فحكم بان الافطار موجب لافطار الصوم وبطلانه وكذلك حكم بجواز الاكل لو بقي اقل قليل الى الصبح وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع وفروع المسئلة كثيرة كما في اقل الحمل واكثره والبلوغ وغير ذلك والحاصل ان القول بالتسامح والمجاز مستعمل مضافا الى ان الاصل بقاء المعنى اللغوي الا صحة استثناء الزائد والناقص كقولهم سرت فرسخا الا ذراعين وصحة عطف الزائد والناقص وعدم الاطراد في الامور الجليلة والحقيرة كما مرت اليه الاشارة وفيما ذكرناه الكفاية

اصل في الاشتراك

قد عرفه صاحب الضوابط وبعض اخر بانه عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعيينيين او تعينيين او مختلفين وفيه

في الاشتراك

ايراد على صاحب الضوابط

ان الاشتراك

ان الاشتراك قد يكون بوضع واحد ايضا كان يقول وضعت العين لكذا او كذا اللهم ان يقال المراد بكثرة الوضع وتعدده كثرة المخصص وهو حاصل في الواحد الذي في المشترك ايضا ثم ان الكلام في الاشتراك يقع في مطالب المطلب

الاول في امكان الاشتراك واختلف فيه اهل العلم الكمال حتى صارت المسئلة رباعية الاقوال فقيل بالامكان وقيل بالامتناع وقيل بالوجوب وقيل بالامكان عقلا وعدم الوقوع والظاهر ان النزاع بين القائل بالوقوع وبين القائل بالوجوب لفظي لان القائل بالوقوع ايضا يقول بالوجوب بعد الوقوع لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والظاهر ان القائل بالوجوب لم يقصد الوجوب لذاته بل اراد الوجوب لغيره فان قلت مراد القائل بالوجوب انه يجب على الله علته وايجاد المعلول بخلاف القائل بالوقوع فانه لا يقول بوجوب ايجاد علته بل يقول بوجوب ايجاد معلوله بعد وجود العلة قلت علة وجوب ايجاد العلة علة لايجاد المعلول فرجع الحال المراد القائل بالوقوع فان بعد وجود علة وجوب ايجاد العلة يجب ايجاد المعلول كما لا يخفى والحق بين القولين هو الامكان والوقوع للاستقراء فانا تتبعنا ووجدنا غالب المقولات حكمنا بالامكان الخاصي والحكم كذلك بحق بالاغلب واما الوقوع فسيجيء ان شاء الله تعالى وقد تمسك لاثبات الامكان بوجوه ليس شيء منها بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرناه ومنها ان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم والاشكال انه

والعدم

ايراد على صاحب الضوابط

امر زائد والاصل عدمه ورده صاحب الضوابط بان اصالة العدم انما تجري اذا وجد قدر متيقن في زمان وشك في الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان رجحان العدم ان كان ذاتيا فلا يجري الاصل بمعنى الاصحاب واما ان كان عرضيا كما يقوله القائل بالامتناع حيث استدل بمدعاه بانه مخل بالتفاهم فيجوز ان يقال هذا الشيء كان ممكنا قبل عروض هذا العارض وبعده مشكوك والاصل عدم رجحان طرف العدم الثاني ان مراد المستدل لعله هو الاستقراء الذي ادعيناه الثالث ان مراده من الاصل لعله هو القاعدة العقلية التي تمسك به صاحب الضوابط كما سيجيء والحق في الجواب ان مراده ان كان الاستقراء الذي ادعيناه فكلامه مستقيم وان اراد القاعدة العقلية التي سيجيء فعليه يرد ما سيجيء وان اراد الاستصحاب فالدليل اخص من المدعى اذ يتم الاستصحاب لو كان رجحان العدم عرضيا واما ان كان ذاتيا فلا ومنها ما قيل ان امكان الاشتراك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى والجواب عنه اولا ان الصغرى في محل المنع اذ للقائل بالامتناع ان يقول الاشتراك ليس بشيء وثانيا نمنع كلية الكبرى اذ الشيء يطلق لغة على المعدوم ايضا مع انه ليس بمخلوق لله تعالى وثالثا لنا جوابا ان المراد من قوله كل شيء مخلوق لله ان اراد انه مخلوق له بالفعل فكلية الكبرى ممنوعة اذ كثير مما يصدق عليه الشيء وليس مخلوقا له تعالى وان كان المراد

انه قادر

انه قادر على خلقه فلا يفيد المدعى لان المقصود خلقه بالفعل ومنها ما تمسك به صاحب الضوابط وغيره بان العقلاء متى شكوا في امكان شيء وامتناعه رتبوا عليه آثار الامكان حتى يدل دليل على امتناعه وفيه نظر لان هذه القاعدة يثبت الامكان العام الشامل للواجب والممكن مع ان الغرض اثبات الامكان الخاصي ولذلك ادعى عدم القول بالفصل لوجود القائل بالوجوب كما مر احتج القائل بالامتناع بان الاشتراك يوجب الاجمال وهو موجب للاخلال بالتفهيم والتفهم المنافي لغرض الواضع والجواب عنه بوجوه الاول انه يتم اذا كان الواضع هو الله او غيره ولكن كان ملتفتا للوضع الاول والا فلا يتم الثاني انه ان كان المراد الاخلال في التفهيم التفصيلي فليس ذلك منافيا لغرض الوضع اذ ربما يكون الغرض للكلام الاجمال وان كان المراد الاخلال في التفهيم الاجمالي فلا نسلم الاخلال الثالث ان الاجمال يندفع بالقرينة فان قلت ان القرينة كما في افادة المراد قلنا قد لا يفيد القرينة فان قولك رايت باكية لا يفهم ان الرؤية وقعت على العين الباكية او الكرة الباكية مضافا الى انه هو يجري في المجاز ايضا مع انك قائل بوقوعه فان قلت القرينة تطويل بلا طائل قلت اما اولا فهو باي في ذلك في المجاز ايضا مع انك لا تقول بامتناعه وثانيا ان هذا الدليل في نظر اي العقلية والحالية والعادية كما لا يخفى وثالثا فبان التطويل ليس بلا فائدة بل القرينة اللفظية قد تفيد فائدة اخرى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله واحتج القائل

بالوجوب بوجهين الاول ان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني
غير متناهية اذ من جملتها الاعداد وهي غير متناهية فلو لم يقع الاشتراك يبقى كثير
من المعاني بلا اسم والثاني انه لو لم يقع الاشتراك لا لمشترك الوجود بين الحادث و
القديم معنى وهو باطل اذ لا امر مشترك بين الحادث والقديم حتى نضع اللفظ بازائه
والا لزم ان يكون شيء واحد واجبا لذاته وممكنا والجواب عن الاول اما اولا فبمنع
تناهي الالفاظ والمركب من المتناهي لا يستلزم ان يكون متناهيا الا ترى ان العدد
مركب من المتناهي مع انه لا يكون متناهيا وثانيا فبانه يجوز وضع الالفاظ للقدر
المشترك فلا يبقى المعاني بلا اسم وثالثا فبان دفع هذا المحذور يمكن بالتعبير بالمجازات
واصالة عدم التجوز معارض باصالة عدم الاشتراك ورابعا فبانه يستلزم اشتراك
اللفظ بين ما لا يتناهى اذ في الاشتراك بين الامور المتناهية يبقى الاكثر بلا اسم
فالمحذور باق وعن الثاني فبان الواحد بالحقيقة يجوز ان يكون واجبا نظرا الى
موصوف وممكنا بالنظر الى موصوف آخر كالتكلم والعلم وغيرهما المطلب الثاني
في وقوع الاشتراك في اللغة والدليل عليه الاتفاقات الحكمية ووجود الفاظ
لكل منها معان لا مناسبة بينهما ولا جامع حتى يكون مجازا او مشتركا معنويا
والحمل على المجاز بلا حقيقة غير مرضي لندرته ووجود الفاظ يتردد الذهن بين
معنييها وهو علامة الاشتراك ووجود الفاظ يوجد امارات الحقيقة في
معانيها فتكون مشتركة لفظية ووجود الفاظ نص اهل اللغة بكونها

حقيقة

حقيقة في معنيين او اكثر بالاشتراك اللفظي والاستقراء للغة يحقق الاشتراك اللفظي فالدليل
على وقوعه في اللغة وجوه تحته فاندفع قول الخصم بعدم وقوعه في اللغة المطلب الثالث
في وقوع الاشتراك في القرآن وقد منعه بعضهم والحق الوقوع لوقوع الالفاظ فيه التي
تدل على اشتراكها الوجوه المتقدمة الماضية ومنها الكفاية واستدل صاحب الضوابط على
وقوعه في القرآن بلفظ عسعس فانه مستعمل بمعنى اقبل وبمعنى ادبر فاما انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الآخر وفيه عدم وجود المناسبة بين المعنيين واما حقيقة فيهما بالاشتراك
المعنوي وفيه عدم وجود الجامع واما حقيقة فيهما فثبت المطلوب ويثبت كون
المعنيين حقيقيين لغة ايضا لاصالة عدم النقل وفيه نظر اذ المناسبة موجودة
وهي العلاقة التضاد كما يقال للاسود يا كافور فالاحتمال متحقق نعم لفظ عسعس
حقيقة في المعنيين على التحقيق لا لعدم وجود المناسبة بل لامارات الحقيقة والاشتراك
وغير ذلك واستدل من منع وقوعه في القرآن بما مر في دليل القائل بالامتناع
وقد مر الجواب عنه بما لا مزيد عليه وبما سطرناه يظهر بطلان كلمات المخالفين
فلا حاجة الى التطويل المطلب الرابع في استعمال المشترك في اكثر من معنى
والخوض فيه يستدعي رسم مقدمات المقدمة الاولى في اقوال المسئلة وهي كثيرة
منها انه جائز مطلقا ومنها انه لا يجوز مطلقا ومنها انه يجوز في التثنية والجمع
دون المفرد ومنها اثباته في النفي دون نفيه في الاثبات وتوقف جماعة ثم اختلف
المجوزون على اقوال منها كونه حقيقة مطلقا لكن مع القرينة ومنها كونه مجازا مطلقا
ومنها كونه حقيقة في التثنية والجمع ومجازا في المفرد ومنها كونه حقيقة مطلقا لاحتياج

الى القرينة فيه وانها ظاهر في جميع معانيه فهذه اقوال ثمانية المقدمة الثانية في محل
النزاع وهو فيما اذا كان الجمع بين المعاني ممكنا في الارادة وان كان المعنيان متضادين واما
واما اذا لم يمكن الجمع في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراكه بينهما
لفظا فلا يجوز الجمع والاستعمال في الاكثر من معنى لتصريح الاصوليين مع نقل الاتفاقات
ويعضدهما ان الاستعمال فيهما غير ممكن كما لا يخفى وليس المراد عدم امكان الجمع حيث
الاستعمال لان غاية ذلك القبح العقلي ولا ينافيه الصحة اللغوية كما يقول المولى لعبده
اطلب الجمع فان هذا التكليف بالعبد وان كان قبيحا الا ان الكلام صحيح لغة كما
لا يخفى ثم ان النزاع انما هو في استعمال المشترك اللفظي في ازيد من معنى ولا نزاع
في المشترك المعنوي والدليل عليه هو البداهة ثم ان استعمال المشترك يتصور على وجوه
الاول ان يستعمل في الاكثر في ضمن الاطلاقات متعددة ولا ريب في جوازه اتفاقا وقد
يتوهم منا انه مجاز على قول كل من لانه يقول المشترك ظاهر في جميع المعاني عند التجرد
عن القرائن فعند استعماله في واحد من المعاني يكون خلاف الظاهر فيصير مجازا والجواب
عنه اما اولا فبان لنا منع لقول انه ظاهر عند التجرد عن القرائن ولكن معها فليس ظاهرا
في جميع المعاني بل مع القرينة يحمل على ما دلت القرينة عليه والاطلاق المشترك
في الكثير من معنى في استعمالات متعددة لا يستلزم المجازية عندك فمع واما ثانيا
فبان الظهور على فرض التسليم لا يكون خلافه مجازا الا ترى ان المجاز المشهور ظاهر
في المعنى المجازي مع عدم كونه مجازا في الحقيقة المرجوحة فعدم الظهور لا يلازم المجازية
الثاني استعماله في مجموع المعنيين من حيث المجموع بمعنى مدخلية الهيئة المنتزعة

منهما ومنها

منهما وهذا لا يجوز اتفاقا لعدم الوضع له حتى يكون حقيقة ولا علاقة حتى يكون مجازا
وتوهم وجود علاقة الكل والجزء مدفوع بانه مشروط بكون المركب حقيقيا وكون
الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وما نحن فيه ليس كذلك الثالث ان يستعمل في المعنى العام
الشامل لهما وليس بعموم الاشتراك وهذا جائز اتفاقا مجازا لا حقيقة لعدم
الوضع له واما العلاقة فهي العلاقة الكلي والجزئي الرابع استعماله فيهما على سبيل
الترديد والتخيير بان يقول تربص قرءا اي حيضا وطهرا او قوله وليكن جزاءك ثوبا
كونه اما اسود او ابيض وهذا ايضا ليس جائزا اما حقيقة فلعدم الوضع له واما
مجازا فلعدم وجود العلاقة المصححة الخامس ان يستعمل في كل واحد منهما لا على
سبيل التخيير بل بحيث يكون كل واحد منهما مناطا للحكم عينيا ومتعلقا للنفي
والاثبات وهذا هو محل النزاع كما هو صريح الاصوليين المقدمة الثالثة
في كيفية وضع المفرد وفيه احتمالات كون المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة
بحيث يكون الوحدة جزءا له وكون المفرد موضوعا للمعنى المقيد بالوحدة بان
يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وكونه موضوعا للمعنى اللابشرط وكونه
للمعنى بشرط الاطلاق ويحتمل التوقف في المسئلة ويؤيد الاخير اصالة التوقيفية
ومقتضى الاصل الاعتبار هو الاحتمال الثالث اذ غيره مثبت للالتفات
الى امر زائد والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء والاول
الوارد عليه يقتضي كون التقييد داخلا والقيد خارجا لوجهين الاول
الاستقراء في احوال الواضعين حيث لا يرضون باستعمال اللفظ في معناه

منضما الى غيره وكذا وضع اللغة للانفعال انه يدل على ملاحظة الوحدة في الجملة ولم يظهر
انها بطريق القيد او الجزء ولانا نقول دخول التقييد قد تحقق وعلى تقدير القيد
الاثبات الثاني ان المتبادر من اللفظ هو المعنى مقيدا بالوحدة على
طريق دخول التقييد وخروج القيد واحتمال الاطلاقية التبادر مدفوع باصالة
وضعه كما يجيء المقدمة الرابعة في بيان كيفية اوضاع التثنية
والجمع وادوات النفي واختلفوا فيه على اقوال ثلثة الاول انهما موضوعان
لما كان متفقا في اللفظ والمعنى الثاني كونهما موضوعين لما كان متفق
اللفظ وان لم يكن المتعدد متفقا في المعنى الثالث عدم اشتراط الاتفاق
لا لفظا ولا معنا وحينئذ حقيقة على كل الاقوال في الزيدان حقيقة على الاخيرين
فقط ومجاز على الاول والقران حقيقة على الاخير ومجاز على البواقي و
الحق ان المتبادر من علامة التثنية والجمع مطلق التعدد سواء كان متفق
اللفظ والمعنى ام لا والمتبادر من المادة هو الهيئة المقيدة بالوحدة
لما مر فالقران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وكذلك الحال في
الزيدان وكذا الحال في الجمع والمتبادر من المادة والعلامة جميعا هو التعدد
من جهة واحدة مضافا الى الاستغراق فان المكوك يلحق بالغلب
واما النفي فقيل انه موضوع لسلب كل الافراد من جهة واحدة وقيل
لسلب كل ما يحتمله اللفظ وقيل لسلب كل ما اراده المتكلم والحق هو الاخير

للتبادر

للتبادر الا ان المتكلم لا يجوز ارادة اكثر من معنى حتى يشمله النفي فنحن نقول بالقول
الاول وبالثالث ايضا لكن ان رجع الى القول الاول بمعنى ان المتكلم لو اراد
اكثر من معنى فلا يشمل النفي سلب ما اراد ولكن ان اراد واحدا فالنفي يسلب ما اراد

المقدمة الخامسة في ثمرات المسئلة منها صحة هذا

الاستعمال وغلطته ومنها انه لو ورد خبر واحد مشتمل على مثل هذا اللفظ واستعمل
في اكثر من معنى فالمانع اجتهادا اي من باب ورود الدليل على العدم يطرحه
او يأوله والمجوز والمانع فقاهة اي من باب عدم الدليل يقبل في الجزء ومنها
ما لو ورد خبر وكان احد المعنيين اجماعيا والاخر مستترا مخالفا للاصل كقوله
غسل الجمعة والجنابة فان وجوب الغسل للثاني اجماعي والوجوب في الاول خلاف الاصل
فلو قلنا بجواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فيتعين حمل الغسل بالنسبة الى الجمعة
على الندب وان قلنا بعدم الجواز فالحمل على الوجوب وارتكاب خلاف الاصل
متعين اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق عدم الجواز مطلقا اما حقيقة
فلما مر واما وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة نفي الاستعمال في المتعدد استعمال
في غير الموضوع له واما مجازا فلعدم المؤانسة العرفية اللتي يلزم في المجاز على مذهبنا
كما مر في المبادي اللغة وكذلك في النفي لان المتبادر منه سلب افراد مهية واحدة
والاستعمال في المتعدد ليس كذلك مع عدم وجود علاقة المجاز والحال في
التثنية والجمع ظاهر ولنا على ما ذكرنا او يؤيدنا امران الاول عدم

دون الاول

وجود الجمع بين المعنيين في الكتاب والسنة والخطب وغيرها من كلام البلغاء و
الفصحاء حديثا او قديما مع طول الزمان وكثرة البلغاء وضبط استعمالاتهم حتى انه
عرفنا انه لا بد من اشتراط الواضع الوحدة في الاستعمال الثاني انه لو يجوز في تثنية المشترك
المفرد المستعمل في معنيين بمعنى التثنية يصير اربعة فيرتفع الفرق بين التثنية والجمع
معنى وهو خلاف الاتفاق واما اية القرء فقد روي انها نزلت مرتين فلعل احد
المعنيين قصد منه في مرة والاخر في الاخرى واية السجدة وقوله تعالى ان الله وملئكته
يصلون تحتملان الاضمار وعموم الاشتراك وعموم المجاز فهذه الايات لا تكون صريحة
ولا ظاهرة في استعمال المشترك في اكثر من معنى نعم ههنا شبهة ترد على القائلين
بالمنع وهي قضية البطون في القران فانها مثبتة لاستعمال المشترك في اكثر من معنى
والجواب عنها بوجوه الاول ان الفرق بين الاستعمال وارادة الفهم جلي فاستفادة
البطون من القران لا يستلزم الاستعمال فيها لكثير من المزايا المرعية عند ارباب البلاغة
والفصاحة من الاشارات والتلويحات كما ان الاستعمال ايضا لا يستلزم الارادة
كما في قوله زيد كثير الرماد مع عدم وجود الرماد مثلا وكذا سائر الكنايات بل ربما
يحصل الفهم والارادة ولا استعمال كما في فهم المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ
في المعاني المجازية والحاصل انه يحتمل ان يكون البطون مستفادا من الالفاظ
بدون الاستعمال والاحتمال كاف الثاني انه يحتمل تكرر تكرير نزول الايات
وارادة بطن في كل استعمال فاستعمل المشترك في اكثر من معنى في زمان واحد
لم يتحقق الثالث انه لعل ارادة البطون من باب عموم الاشتراك

الرابع

الرابع انه لعل ذلك من باب عموم المجاز فلم يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحتج القائل بالمنع مطلقا بانه يلزم التناقض في ارادة هذا وحده وهذا وحده وهما معا
فان ارادة احدهما معا مناقض لارادة هذا وحده وهذا وحده والجواب عنه اولا انه
مبني على دخول الوحدة في الموضوع له وقد عرفت ضعفه وثانيا انا نبين ان الكلام انما
هو في هذا وحده وهذا وحده وهما معا فليس من باب محل النزاع كما سبق لانه محتمل
المشترك في المجموع وثالثا فان الدليل يدل على عدم الجواز حقيقة واما مجازا فلا
واحتج المفصل بين المفرد وغيره اما على عدم الجواز في المفرد فلما سبق من دليل
القائل بالمنع مطلقا وعلى ثانيها فلان التثنية والجمع يفيدان التعدد فيجوز هذا الاستعمال
والجواب عن الجزء الاول فبما مر وعن الثاني فبانه ان اراد جواز ذلك حقيقة حتى
بالنسبة الى الوضع المفرد المادي الموجود في التثنية والجمع فهو مناف لمنع الجواز
في المفرد وان اراد الجواز في التثنية والجمع حقيقة بالنسبة الى العلامة ومجازا بالنسبة الى
الوضع المفرد فهو مناف لاطلاقه المنع في المفرد واحتج المفصل بين النفي و
الاثبات اما على عدم الجواز في الاثبات فبما مر من دليل القائل بالمنع مطلقا واما
على الجواز في النفي فلدلالة النفي على العموم والتعدد فيجوز ذلك فيه والجواب عن الاول
كما مر وعن الثاني فبان المتبادر خلاف ذلك كما مر والعلاقة غير موجودة ايضا
واستدل الثاني فمنع بظهور المشترك في الجميع عند التجرد عن القرينة بقوله تعالى
ان الله وملئكته يصلون الاية ومعلوم ان الصلوة الله هو الرحمة وصلوة الملئكة
الاستغفار والصلوة مشترك بينهما مع ارادتهما من لفظ يصلون وبقوله تعالى

الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس
الاية ومعلوم ان سجدة الارض غير سجدة الناس والسجدة مشتركة بينهما مع ارادتهما من لفظ يسجد دون
والجواب لا اولا فنمنع كونهما مشتركين بل يحتمل الحقيقة والمجازية وثانيا ان اللفظ متعدد
بقرينة العطف وثالثا فباحتمال استعماله فيهما بعموم الاشتراك ورابعا فباحتمال استعماله فيهما بعموم
المجاز وخامسا فبوجود القرينة وسادسا فباحتمال الاضمار يعني ان الله يصلي وملائكته
يصلون وهكذا في الاية الاخرة مضافا الى ان الاخير من ادلة في الجمع دون
المفرد الا ان يدعي عدم القول بالفصل

هل يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

اصل

هل يجوز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ام لا ثم ان محل النزاع في
هذه المسئلة مثله في المسئلة السابقة من الاحتمالات الخمسة ومحل النزاع هو الاحتمال
الخامس ثم في المسئلة اقوال فنفاه قوم واثبته اخرون ثم المثبتون
منهم من جعله مجازا او حقيقة بالاعتبارين كما ~~في~~ ومنهم من جعله مجازا
والمحكي عن الردود والنقود انه عند المجوزين كلهم مجاز فيهما والمختار في هذه المسئلة
هو المختار في المسئلة السابقة من المنع عن هذا الاستعمال اما حقيقة فظاهر و
اما مجازا فلعدم الموانسة العرفية كما مر والحاصل ان الاستعمال حقيقة ومجازا
وصلا بالادلة السابقة ومما يظهر فساد ادلة الاقوال فلا حاجة الى تفصيل
المقال ولكن بقي هنا اشكالات ترد على المانعين لا باس ان نشير
اليها مع الجواب دفعا للاضطراب **الاشكال الاول** ان
الكناية مما لا يجوز انكار وقوعها في كلمات العرب مع انها يستلزم استعمال

اللفظ

اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **الاشكال الثاني** ان اللفظ
الموضوع للجزء كالرقبة اذا استعمل في المعنى المجازي اي الكل اعني الانسان فيستلزم
استعماله في معناه الحقيقي والمجازي **الاشكال الثالث** ان التضمين قد وقع
في كلمات العرب والبلغاء كثيرا حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب فيصير
لاجتمعت مجلدات فما وقع فيه التضمين انما يراد منه معناه الحقيقي فلا دلالة فيه
على معنى اخر وانما يراد منه المعنى المجازي فلا يدل على الحقيقي فتعين ان يريد
منه المعنيين وهو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي **الاشكال الرابع**
الاستخدام فان معناه ان يستعمل لفظ له معنيان واريد من اللفظ احدهما ثم
بالضمير الراجع اليه المعنى الاخر او باحد ضميريه احدهما وبالاخر الاخر وهو جمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد بالمعنيين اعم من ان يكون مجازا او حقيقة
والجواب عن **الاشكال الاول** فبان الكناية على طريقين استعمال اللفظ
في معناه المجازي مع جواز ارادة الحقيقي واستعماله في الحقيقي الملزوم لينتقل
منه الى اللازم فان اردت الطريق الاول ففيه ان الاستعمال فيه على سبيل
البدل ومحل النزاع هو الاستعمال في هذا وهذا لا على سبيل البدل وان اردت
الثاني ففيه ان محل النزاع ان يكون اللازم داخلا في الارادة لا الا لمحض
الارادة بالحقيقي كما في هذه الكناية وبعبارة اوضح الانتقال غير الاستعمال
وعن **الاشكال الثاني** بان الرقبة حين اطلاقه على الانسان لم يستعمل في الجزء اصلا

لكن الجزء يفهم منه بالتبع من دلالة الدلالة على اقل الحمل فلم يتحقق الاستعمال في المعنيين
وعن **الاشكال الثالث** بان في التضمين وجوها احدها استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وتقدير شيء يتعدى بالحرف المذكور في الكلام كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم فالتقدير لا تاكلوا اموالهم ضامين الى اموالكم وثانيها عكسه كان يقال
في الاية لا تضموا اموالهم الى اموالكم اكلين وثالثها استعمال اللفظ في معنى الاصل وتقييد
بتبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ ولا يخفى ان شيئا من هذه
الاحتمالات ليست مما نحن فيه كما لا يخفى ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال الرابع
اذ هو يحتمل الاحتمال الاخمار ويحتمل عدم الاستعمال وغيرهما ومما ذكرناه ظهر عدم جواز
الجمع بين المعنيين اصلا حقيقيين او مجازيين او مختلفين فالجمع بين المعنيين
المجازيين ايضا يتصور فيه هذا النزاع والجدال ويمكن فيه هذه الاقوال والمختار
هو المختار

في الحقيقة الشرعية

اصل في الحقيقة الشرعية

والكلام فيها يتوقف
على رسم مقدمات الاولى في بيان لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول
موضوع لكل من تدين بدين الاسلام سواء كان عاميا او عالما والثاني موضوع
لكل لفظ استعمله الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة سواء كان من باب التعيين
او التعين وقد يطلق الحقيقة الشرعية على الحقيقة المتشرعة ولذا ترى بعض الفقهاء
يذكرون الحقيقة الشرعية ومع ذلك يقولون الطهارة لغة كذا وشرعا كذا مثلا
والثالث موضوع لمخترع الاحكام الشرعية وهو الله تعالى وقد يطلق على النبي صلى الله عليه وآله ايضا وهو مبين
مبين الاحكام وان يصدق هذا المعنى على الائمة ايضا بل على العلماء وقد اختلف كلامهم

في واضع الحقيقة الشرعية حتى تحقق بينهم اقوال عديدة ولا ثمرة لتفصيل الكلام
في هذا المقام لان الواضع ان كان هو الله فالحقيقة الشرعية ثابتة ويحمل كلمات
السنة عليها ايضا وان كان هو النبي فالخطابات الكتابية ايضا محمولة على
هذا الاصطلاح بالاجماع **الثانية** ان مراد النافين السلب الكلي بالاتفاق
ولكن مراد المثبتين هو الايجاب الكلي او الجزئي الظاهر الثاني اذ كثير
من الفاظ الكتاب لم يتحقق فيها الحقيقة المتشرعة فضلا عن الشرعية
فكيف يدعي المثبت الايجاب الكلي فنسبة الايجاب الكلي الى المثبتين
كما صدر عن بحر العلوم خبط بين **الثالثة** ان الالفاظ الواردة في
الكتاب والسنة اما لا يعرف اهل اللغة لفظها ولا معناها او يعرفونها او
يعرف لفظها لا معناها او العكس فالقسم الاول والرابع خارجان
عن محل النزاع بل الحقيقة الشرعية فيهما ثابتة ان وجدا وكيفا بالموضوعات
المبتدئة اذ لا يحتمل المجاز فيهما كما لا يخفى والثاني والثالث محل النزاع
ثم اعلم ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق بعد زمن النبي خارج عن
المتنازع فيه فقول القائل بالحقيقة في زمن الحسين او زمن الصادق في
غير محل النزاع اذ صريح عنوانهم بلفظ الشارع ويصح سلبه عن الائمة
عليهم السلام ولكن الثمرة ظاهرة لو ثبتت في زمن الصادق عليه السلام ايضا
ولا بأس ان نتعرض لتصحيحه او ابطاله بعد ان النزاع

الثاني

هل هو الوضع التعييني او التعيني احتمالان الظاهر الاول ويشهد عليه ادلة
لكن الثمرة تظهر في الوضع التعيني ايضا فلابد من الكلام فيه ايضا واعلم
ان الوضع التعييني على قسمين الاول الصعود على المنبر وشبهه والاخر عن الموضوع له
وهذا لم يتفق اتفاقا الثاني الترديد بالقرائن وهو مراد القائل بالوضع
التعييني الخامس ان الالفاظ المتنازع فيها هل استعملت في غير معانيها
اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام باقية على الاستعمالات اللغوية
والزوائد شروط وقيود معهودة من الخارج كما عن الباقلاني والثمرة تظهر
في اجراء اصل العدم فعلى مذهب القاضي يجري سواء كان المشكوك من الاجزاء
المقومة ام لا واما على مذهب غيره فالصحيح لا يجري مطلقا لعدم تحقق الماهية
بدون المشكوك فيه واما الاعمي فيجري في غير الجزء المقوم واما فيه فلا لان الماهية
لا تتحقق عند الاعمي الا بالجزء المقوم والمراد بالمقوم ما ينتفي بانتفائه
الماهية لصدق الاسم اما اجرائه على مذهب القاضي فنقول ان مدلول اللفظ
صادق بدون المشكوك فيجري اصل عدم التقييد والاشتراط لاقتضاء الاصل
عدمهما ثم ان تقسيم الماهية الى الاجزاء والشرائط لا يصح على مذهب القاضي
اذ مدلول اللفظ عنده ليس مركبا بل الامور الخارجة عن مدلول اللفظ
لغة كلها قيود وشروط وعلى مذهب الصحيح فالاجزاء كلها مقومات
لعدم صدق الماهية بدونها والثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية

والفرق بين الاجزاء والشرائط
بعد اشتراكهما في عدم تحقق الماهية
بدونهما ان الشرائط لوحظ
تحققها في الخارج بعد الكلي
العادية فيتحقق عند
الاسم بخلاف الاجزاء
منه

ان القاضي

ان القاضي يحمل المجرد عن القرينة على اللغوي والثاني على الشرعي واما بينه وبين القائل
فالثمرة انما هي في اجراء الاصل فقط والاصل مع القاضي لاصالة عدم النقل ولاصالة
البراءة في الشك في التكليف فان قلت لا يلزم من مذهبه عدم كون الاخرس مصليا
اذا كان منفردا لان الصلوة اما بمعنى الدعاء او الاتباع ولم يوجد فيه شيء منهما
مع صدق المصلي عليه عرفا قلت الدعاء اعم من اللفظي والقلبي وصلوة الاخرس
هو الثاني والمتبادر في اللفظ اطلاق لعدم صحة السلب عن القلبي والحق بطلان
قول القاضي لاجماع الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ
استعمال في الماهيات المخترعة السادس في تأسيس الاصل وهو مع النافي
ويقرر بوجوه ثلثة الاول انه بمعنى الاستصحاب فان الاصل عدم نقل هذه الالفاظ
على المعاني اللغوية فان قلت ان النقل قطعي والشك انما هو في التقدم والتأخر
قلت المراد بعدم النقل في زمان الشارع اصالة تأخره فان قلت لا يلزم الثاني في
الحمل على المعنى المجازي وهو يحتاج الى القرائن والاصل عدمها قلت الوضع ايضا
يحتاج الى القرائن لو كانت تعيينيا وان كان تعينيا فكذلك ايضا لان المراد
به ههنا هو الترديد بالقرائن الثاني ان الاصل بمعنى القاعدة وهي انه متى شك في النقل
والمجاز فالمجاز مقدم الثالث انه بمعنى الظاهر يعني ان الغالب في الالفاظ تعاقبها
على الوضع اللغوي والمشكوك اعني الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة يلحق
بالغالب وفيه ان المنخية ليست متحققة بين المستقر والمستقر فيه لان اكثر
الالفاظ التي هي باقية على معانيها اللغوية لم تستعمل في المعاني الشرعية بخلاف المشكوك

ويمكن اجراء الاصل على مذهب المثبتين ايضا بوجوه الاول ان الاستصحاب القهقرى يقتضي
كونها حقائق في زمن الشارع ايضا كما تكون الان وادلة الاستصحاب لا تنفي الاستصحاب
القهقرى لان ادلته ثلثة حجية اليقين وعدم نقضه بالشك سواء كان اليقين
سابقا والشك لاحقا كما في الاستصحاب المستقيم او بعكس ذلك الثاني ان في زماننا
هذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني فكذلك في زمان الشارع لتشابه اجزاء الزمان
الثالث ان المتبادر استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني والاصل في الاستعمال
الحقيقة والاول مخدوش بعدم حجيته لان ادلته تقول اذا كنت على يقين ولا
شك انه لا شك في كون اليقين سابقا لمكان الفصل الماضي وكذا الثاني لو اخبر
عنه فان زمان صدر اللغة كانت هذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني اللغوية
فكذلك في زمان الشارع للتشابه والثالث مقدوح بما مر سابقا في اعمية
الاستعمال عن الحقيقة والمجاز السابع عشر في ثمرة النزاع وهي تظهر بين
النافين والمثبتين بالوضع التعييني في حملها عند التجرد عن القرائن على المعنى
اللغوي بناء على قول النافين وعلى الشرعي بناء على مذهب القائل بالوضع التعييني
واما القائل بالتعيني فلا يخلو اما ان يكون زمن صدور الخطاب والوضع كلاهما
معلومين او مجهولين او مختلفين فان كانا معلومين فيعمل بمقتضاه يعني
ان كان الوضع متقدما يحمل على الشرعي وان كان متأخرا فان كان مؤخرا
عن زمن الحاجة ايضا فيحمل على اللغوي وان كان متأخرا عن زمن الخطاب ومقدما
عن زمان الحاجة فيحمل على الشرعي وان شككنا في ان الوضع هل كان بعد

زمن الحاجة

زمن الحاجة او قبله مع القطع بتأخره عن صدور الخطاب فالحق الوقف وان كانا مجهولين
فيلزم التوقف ايضا وان كان الوضع معلوما وصدور الخطاب مجهولا فالاصل تأخر الخطاب
ولا يجري في الوضع حتى يتحقق التناقض لان محل اجرائه في المشكوك لا المعلوم وان
كان زمن صدور الخطاب معلوما والوضع مجهولا فقد حكم صاحب الضوابط بان
الاصل تأخر الوضع وفيه ان اصالة تأخر الوضع لا ينافي الحمل على الشرعي وذلك حيثما
لو كان الوضع بعد الخطاب وقبل زمن الحاجة فالحق هو التفصيل المتقدم في القسم
الاول فان قلت هذه الاحتمالات تجري في الوضع التعييني ايضا قلت الذي يظهر
من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا الوضع التعييني قدموا الوضع على
الاستعمال فان قلت هذه الثمرة تتم فيما لو كان الواضع هو الله تعالى واما على القول بانه
الرسول فلا تتم هذه الثمرة في الكتاب قلت قد مر ان الاجماع حاصل على ان الكتاب
نزل باصطلاح الرسول فان قلت الغالب ان الشارع يستعملها في المعاني الشرعية
فالمشكوك يلحق بالاغلب كما توهم صاحب الفصول قلت هذه الغلبة انما هي فيما
وجد فيه القرينة على المراد والمشكوك هو صورة التجرد عن القرائن فلم يحصل السنخية
مضافا الى ان هذه الغلبة غير مسلمة في بعض الالفاظ المتنازع فيها اذا عرفت
تلك المقدمات فاعلم ان في المسئلة اثني عشر قولا الاول قول القاضي وقد مر مع
الجواب وهو المحكي عن جماعة من الاشاعرة الثاني القول بالحقيقة بالوضع التعييني
الثالث القول بالوضع التعيني الرابع النفي مطلقا الخامس الثبوت في الالفاظ
العبادات وعدمه في المعاملات السادس الثبوت في الالفاظ المتداولة
عبادة كانت ام معاملة وعدمه في غيرها السابع النفي في زمن النبي مطلقا

ايراد على صاحب الفصول

ايراد على صاحب الفصول

النبي

و الثبوت في زمن الصادق عليه السلام الثامن الثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن
وغيرها في زمن الصادق عليه السلام التاسع الثبوت في بعض الالفاظ في زمن النبي صلى الله عليه وآله
و الثبوت في بعض اخر في زمن الحسنين عليهما السلام العاشر الثبوت في
الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض اخر في زمن الحسنين عليهما السلام
وفي بعض اخر في زمن الصادق عليه السلام وهكذا او بعض اخر الى غير ذلك الحادي عشر ان ما هو الكثير استعماله في المعنى الشرعي من المعنى اللغوي من الفاظ
الكتاب والسنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله فالحقيقة فيها ثابتة ما لم يكن كذلك فلا وكان
استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي
والفرق بين هذا والقول الحادي عشر عموم من وجه لمادة افتراق الاول فيما كان
استعماله في المعنى الشرعي اكثر منه في المعنى اللغوي لكن في الخارج لا في الكتاب والسنة
فعلى الحادي عشر يثبت الحقيقة الشرعية دون الاخير ومادة افتراق الاخير فيما لو كان
الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر لكن في الكتاب والسنة لا في الخارج ومادة الاجتماع
في كثرة الاستعمال في المعنى الشرعي في الخارج وفي الكتاب والسنة الثاني عشر
التوقف كما حكي عن الاحكام والحق هو القول الحادي عشر والدليل عليه بناء
اهل العرف ولنمثل لذلك مثالا حتى يتضح الحال وهو انه في اطبائنا زماننا
لو تتبعوا في كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملا
في المعنى المصطلح عندهم الفسرة مثلا وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد
ثم حصل لهم الاشتباه في مورد ان مراده هل هو المصطلح عندهم ام غيره

فيعلمون انه يكون حقيقة الان ولكن يشكون انه هل كان حقيقة في زمان
افلاطون ام ايضا ام لا فلا شك انهم يحكمون بكون اللفظ حقيقة
عنده في المعنى المصطلح ويحملون المشكوك على هذا المعنى المصطلح و
كذلك حال اهل التواريخ وحال اهل النحو والصرف وحال الصنايع — اهل
الدنيئة والعلية والامثلة كثيرة والامر هنا كذلك وذلك في غاية الظهور
والوضع التعييني لما مر في بحثهم واحتج المثبتون على الاطلاق
بوجوه ليس شيء منها بشيء منها ان شدة الحاجة وتوفر الدواعي
في ثبوت الحقيقة الشرعية موجودة مع مقتضى اللطف وضع الشارع تلك الالفاظ
لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن فان قلت تجشم القرائن
على فرض عدم الوضع انما يتم لو كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر والا
فلا يجوز الوضع للزوم التجشم في صورة تساوي الاستعمال او كثرة الاستعمال
في المعنى اللغوي كما توهم صاحب الضوابط قلت ان كثرة الاستعمال اكثر هذه
الالفاظ في المعاني الشرعية لا شبهة فيه ولا مرية يعتريه
والجواب عن هذا الاحتجاج بوجهين الاول انا لا نسلم وجوب
اللطف فيما نحن فيه فان مقتضى اللطف الايصال الينا ايضا مع
انه لم يتحقق الثاني انا لا نسلم التجشم الى القرائن بل يحتمل ان يقول
النبي للاصحاب كلما نستعمل هذه الالفاظ فالمراد معانيها المجازية

ايراد على ... الفضول ابد

في الحقيقة الشرعية

ومنها الاستقراء بيانه انا وجدنا اهل كل عرف خاص كالمنطقي والنحوي وغيرهما اذا ارادوا
استعمال اللفظ في اصطلاحهم غير المعنى اللغوي فيضعون لك اللفظ اولا لذا المعنى
وفيه ان ثبوت الاستقراء في غير الالفاظ الكثيرة الدوران ممنوع وفيها لا يستلزم
الدعوى لان حقيقتها من المدعى ومنها انا قاطعون بثبوت الحقيقة في الصلوة
والصوم ومثله فيتم المطلوب في الالفاظ النادرة بالاجماع المركب فان الاقوال
بين المتقدمين لا تزيد عن اثنين واما التفصيل المذكورة في البين فانما
نشأت من المتاخرين ولا يكفي القلب بضميمة اصالة تاخر الحادث لان احد شطري
اجماعنا هو القطع وضميمة ما ندعيه هو الاصل والقطع مقدم عليه وفيه
ان الاجماع المركب حجيته اما من باب الوصف او من باب الكشف وكلاهما
مفقودان في المقام لما عرفت من بناء اهل العرف ومنها انه لا شك
في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السالفة فلا يبعد ادعاء الحقيقة
قبل البعثة فكيف بعدها فان قلت ثبوت المسمى لا يدل على ثبوت التسمية
ايضا اذ يحتمل ان يكون التعبير بغير هذه الاسماء والتمسك بقوله نعم واوصاني
بالصلوة مدفوع بانه نقل بالمعنى قلت الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير
عن تلك المعاني بالعربية عبروا بتلك الالفاظ واحتمال اختلاف الكيفية
في شرعنا مدفوع بعدم حصول الاختلاف المغير للوضع واذا ثبت في هذه
الالفاظ يثبت في غيرها بالاجماع المركب والجواب عنه اما اولا فبانا سلمنا الاستعمال
ولكنه اعم من الحقيقة وثانيا فبان الاجماع ممنوع لعدم حصول الوصف ومنها

الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي على الحقيقة او المجاز على المطلق الشرعي وفيه
ان الاجماع مردد بين امرين بانهما لا تثبت الوضع مضافا الى ان الاجماع
انما ادعي في بعض الالفاظ ومنها ان المسئلة من الموضوع المستنبط
ونقل الاحاد كاف فيه فقول المثبت متبع وقول النافي لا يعارضه اذ
الاثبات مقدم والجواب عنه اما اولا فبان قول المثبت انما هو من اجتهاداته
فاذا لا يسمع قول المجتهد في الموضوعات اذا علمنا انه من اجتهاده مع كون
المدرك في ايدينا الا ترى ان قول اهل اللغة ليس حجة في الغايات كالامر والنهي
وامثالهما من المفاهيم وغيرها لوجود المدرك في ايدينا وهو فهم العرف والحال
ههنا ايضا كذلك اذ ادلته باطلة كما قررنا وثانيا ان الاثبات مقدم على
النفي لو كان النفي لا ادري واما اذا كان ادري العدم فلا ثم بامر نظيرها لطلان
سائر ادلتهم فلا حاجة الى التفصيل واحتج النافون بوجوه بينة
البطلان الاول الاصل وقد مر تقريره الثاني ان الشارع لو وضعها
لفهمها الحاضرين لكونهم مكلفين وشرط العلم ولو بينها لهم لنقل الينا لكونها
معهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر فليس لوجود الخلاف او بالاحاد
فلا يفيد الا الظن وليس حجة في المسئلة الاصولية مع ان العادة قاضية
بالتواتر لتوفر الدواعي واذا بطل التالي بطل المقدم ايضا الثالث
انه لو وضعها لكانت تلك الالفاظ غير عربية لان العربية فرع وضع واضع اللغة

ليس اذا كانت غير عربية لكان القرآن غير عربي لاشتماله عليها وهو باطل للآية الشريفة انا
انزلناه قرآنا عربيا والجواب عن الاصل ظاهر لانه يبطل بعد ورود الدليل وعن
الثاني انه لا يمنع لزوم البيان للحاضرين اذ التكليف يقتضي فهم المراد وهو يحصل
بالقرائن الحالية ولا يلزم اعلام الوضع لهم وثانيا ان هذا ينفي الوضع التعييني
لا التعيني فهو اخص من المدعى وثالثا ان النقل الينا غير لازم بل يجب علينا
الاجتهاد في كل ما فهمناه تكليفا لانه علم بانه الذي فرجع الى الاصول العلمية
فالملازمة الثانية ممنوعة ورابعا سلمنا كل ذلك ولكن النقل غير منحصر في القطعي
بل يمكن النقل بالترديد بالقرائن والقول بان النزاع في المجرد عن القرائن مدفوع بان غاية
ذلك المجرد عندنا لا عند المخاطبين فلعل القرينة كانت للمخاطبين مخفية علينا وخامسا
سلمنا ولكن يمكن لنا فهم الوضع بغير القطعي مثل الاستقراء وغيره فالعادة تقتضي الوصول
المطلق لا الوصول بطريق النقل وسادسا نمنع تعليل عدم وجود [illegible] التواتر اذ
هو لا يوجب عدم [illegible] فلعل التواتر حاصل للقوم دون افراد التواتر مشروط
بشرائط ربما تحقق لبعض دون بعض وسابعا نمنع علة بطلان الاحاد فان خبر الواحد
قد يفيد العلم اذا كان محفوفا بقرائن قطعية وثامنا سلمنا حصول الظن ولكنه حجة في
الموضوع المستنبط لما يجيء ان شاء الله تعالى وتاسعا فان الدليل كما ينفي الحقيقة ينفي
المجاز اذ كما تشترط العلم بالحقيقة في فهم التكليف كذلك الحال في المجاز وعاشرا
فبان توفر الدواعي فيه ممنوع اذ المحتاج اليه في الامتثال فهم المراد لا بيان الحقيقة
والمجاز الحادي عشر ان توفر الدواعي موجود في كثير من الاحكام مع عدم ثبوت التواتر

في اكثرها

في اكثرها الثاني عشر سلمنا لزوم فهم الوضع في التكليف ولكن فهم الوضع كما يجوز بالتصريح
كذلك يجوز بامارات من التبادر وعدم صحة السلب وامثالها كما هو الشايع في الاوضاع الثالث عشر
ان الدليل على فرض تماميته لا يعبأ به في العرف الرابع عشر ان التكليف لا يقتضي العلم ولا يلزم
ان يكون جميع الاحكام علمية لما [illegible] الثالث يشهد على بطلان المقدم وعن
الثالث اولا بالنقض باشتمال القرآن على الهندي والرومي والفارسي كالمشكوة
والقسطاس والسجيل وثانيا بانه يتم لو كان الواضع غير الله ولا لو كان هو الله
فالشرط في العربية استعمال العرب وهو حاصل وثالثا فبان المناط في العربية
كون اللفظ موضوعا في لغة العرب لمعنى حقيقة او مجازا لا والامر هيهنا كذلك و
رابعا النقض بالاعلام فان اعلام كل لغة عليهم ما خارجة عنها والضرورة
تشهد بخلافه وخامسا ان الدليل اخص من المدعى لانه مستلزم لعدم كون
الفاظ القرآن حقيقة شرعا واما السنة فلا ودعوى عدم القول بالفصل ممنوع
بان الظن غير حاصل منه وسادسا ان المراد بالعربي عربية الاسلوب فلا ينفي
وجود الفاظ غير عربية في القرآن مع عربية الاسلوب كما لا ينفي في فارسية الكتب الفارسية
وجود بعض الالفاظ العربية فيها وسابعا يمنع بطلان التالي اذ الجزء والضمير في
انزلناه راجع الى السورة بتاويل المنزل او بتاويل القرآن على فرض كونه مشتركا
بين الجزء والكل وارادة الجزء وثامنا النقض بلزوم عدم عربية الكتب
العربية التي صنفت في الفقه اذ هي مشتملة ايضا على هذه الالفاظ والتالي
باطل لانه اظهر من الشمس وابين من الامس للفهم العربي على كونها عربية ولعدم صحة سلبها

هذا الجواب انما يجري في نقض الاعلام [illegible]

عن العربية وتاسعا النقض بالصلوة والصوم ونحوهما فان القرآن مشتمل عليها وعلى
ما نقول انه مجازات فهي غير عربية لعدم وضع العرب اياها لا حقيقة ولا مجازا في
عاشرا انها تنفي الوضع التعييني لا التعيني كما في المنقولات العرفية العامة فان
الظاهر انه لا ينكر عربيتها الحادي عشر النقض بالرجوع بخروج الاصطلاحات
المنقولة في كل لغة عنها غير الاعلام فانها قد خرج وجه الخروج عدم وضع واضع اللغة
هذا اللفظ لهذا المعنى الثاني عشر ان هذه الالفاظ التي لها حقائق شرعية
مجازات لغوية ويكفي فيها نقل النوع من الواضع ولا يشترط هل نقل الآحاد فلا
يلزم عدم العربية كذا قيل وفيه تامل لان ملاحظة الشارع المناسبة مع المعنى
اللغوي حال الوضع غير ثابتة حتى يصير مجازات لغوية

تذنيب

اعلم ان الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية فعند قيام القرينة على
عدم ارادة المعنى اللغوي هل يحمل على الشرعي لانه اقرب المجازات ام لا وكذا
الالفاظ التي نقول فيها بالحقيقة الشرعية لو قامت القرينة على عدم ارادة
المعاني الشرعية فهل تحمل على المعاني اللغوية فهل تحمل على المعاني اللغوية ام لا
لكونها اقرب المجازات ام لا الحق ان المعنى اللغوي اقرب المجازات الى
الحقائق الشرعية وكذلك العكس والدليل على ذلك هو بناء العرف فانا اذا
رأينا في كلام صاحب اصطلاح القرينة على عدم ارادة المصطلح من هذا
اللفظ فنحمله على معناه الحقيقي اللغوي وكذا الحال في العكس ولكن الظهور
العرفي في القسم الاول اكثر منه في القسم الثاني والله اعلم

اصل

في الصحيح والاعم

اصل الالفاظ المتعبد بها هل هي اسام للصحيحة او الاعم
منها ومن الفاسدة اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين الحج وغيره
وهو للشهيد في القواعد فقال بالصحيح في الثاني والاعم في الاول وتهذيب
المرام يتوقف على رسم مقامات **المقام الاول** في ان النزاع هل يبتني
على ثبوت الحقيقة الشرعية ام يجري على القول بالمجازية ايضا الحق ان النزاع
لا يجري على قول القاضي لانه لا يقول بالاستعمال في الماهيات المخترعة
بل القول انها مستعملة في المعاني اللغوية والزوائد شروط فان ثبت اعتبار
قيد اخذناه وان شككنا فيه طرحناه باصل الاصل العدم فلا يجري نزاع الصحيح
والاعم لتساويهما في اجراء الاصل واما على القول بالاستعمال في الماهيات
المخترعة سواء كان بالحقيقة او بالمجاز فيجري نزاع الصحيح والاعم فان قلت
المتبادر من ظواهر عباراتهم من ان الالفاظ الشرعية اسام للاعم او الصحيح
هو جريان النزاع في الوضع لا غير كما توهمه صاحب الفصول قلت المتبادر
من الاسم هو اللفظ الموضوع لكن في الجملة ولو عند المتشرعة فللفريقين النزاع
في انها اسام لاي شيء حتى يحمل كلام الشارع عليه الا ان نزاع المثبتين
في تمييز الموضوع له والنافين في تعيين المعنى المجازي فان قلت لو جرى النزاع
على القول بالمجازية فيصير حاصل مراد النافين على القول بالصحة عدم
الاستعمال في الفاسدة وهذا بديهي البطلان لان الاستعمال في الفاسدة
اكثر من ان يحصى كما توهمه صاحب الفصول قلت نزاع النافين للحقيقة الشرعية

ايراد على صاحب الفصول

ايراد على الفصول

بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنى انما هو في ان المعنى
اقرب واشيع حتى يحمل كلام الشارع عليه ولا شك ان الاقرب اما حقيقة عند المتشرعة
فالثاني لا نزاع وان الحقيقة عند المتشرعة الصحيح ام الفاسدة فالنزاع يجري على
القولين ويسمح لذلك زيادة تبيين في بيان ان عرف المتشرعة هل هو مرآة
العلم بمراد الشارع ام لا فان قلت على القول بالمجازية يتعين القول بالاعم
لانه اقرب الى المعنى اللغوي فلا تفرقة بين الصحيح والاعم في اجراء الاصل قلت
اما اولا فبعدم اعتبار الاقرب الاعتباري وثانيا بالمنع فرضا تسليم لا نسلمه في خصوص
المقام لعدم حصول الظن منه مع انه لو كان معتبرا الوصل من الشارع شيء في اعتباره
وملاحظته وليس فليس المقام الثاني في معنى الصحيح والاعم والمراد
بالاول ما تعلق الشك فيه بالمراد والمصداق معا فالصحيحي لا يتمكن ان الصلوة بلا
صلوة ام لا وهل هي مراده ام لا باعتبار ان الشك في المصداق سبب للشك
في المراد وان كان بالنسبة الى صدق اسم الصلوة ومطلوبيته اتفق وعند
عند الصحيح وعموم مطلق عند الاعم يعني ان صدق الاسم اعم من المرادية والمراد
بالثاني ان الشك في المرادية يعني ان الصلوة بلا سورة صلوة ولكن الشك في انها
مراده ام لا ثم ان الصحيح يحتمل ان يراد منه الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط
معا بان يكون الصلوة اسم للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها
جامعة للشرائط الخارجة عن ماهيتها ويحتمل ان يراد منه الصحة بالنسبة
الى الاجزاء فقط وهو الصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص

والثمرة

والثمرة بينهما تظهر في الشك في الشرطية فان الشك على اقسام ثلثة الاول ان
يشك في اعتبار السورة في الصلوة ولكن على فرض الاعتبار يعلم انه جزء الثاني
ان يشك في الاعتبار وعلى فرضه يعلم الشرطية الثالث ان يشك في الاعتبار
وعلى فرضه في الجزئية والشرطية فان كان الشك من القسم الاول فلا يصح
اجراء اصل العدم لعدم ثبوت صدق الاسم حتى يدفع الزائد بالاصل
وان كان من قبيل الثاني صح اجراء اصل العدم على المعنى الثاني للصحيح
لتحقق صدق الاسم والزائد منفي بالاصل دون المعنى الاول لعدم ثبوت
صدق الاسم وان كان من قبيل الثالث فان كان في البين اصل رجع
اليه في مقام دوران الامر بين الشرطية والجزئية فهو المتبع فيرجع حكمه الى
احد القسمين الاولين الاذان لتعيين الجزئية والشرطية على الاولين
اجتهادي وعلى هذا اتفاقي وان لم يكن اصل في البين فلا بد من العمل
باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت صدق الاسم ولا الاعم
فيحتمل ان يراد منه الاركان في العرف والاول ان يكون الصلوة فيها اسما
للاركان فقط فحين الشك في الشرطية والجزئية يدفع باصل البرائة ولثانيا
ان يكون الصلوة مثلا اسما لما صدق عليه هذا الاسم عرفا فحين صدق الاسم
عرفا وشككنا في الزائد نفيناه بالاصل ولو شك في صدق الاسم عرفا
فالاصل هو الاشتغال فالاعمي ههنا كالصحيحي والظاهر ان المراد
من الصحيح هو بالمعنى الاخص لا الاعم وان ذهب اليه شاذ من العلماء

ويؤيدنا ما استدل لهم بقوله لا صلوة الا بطهور فان الطهور شرط للصلوة مع سلب اسم
الصلوة عن العاري عنه والمراد من الاعم الاعم العرفي للتبادر العرفي بقي الكلام في
في ان المعاملات هل هي محل النزاع ايضا كالعبادات ام لا مقتضى ادلتهم خروج المعاملات
ولكن مقتضى تصريحاتهم وعموم العنوانات وعموم الثمرة دخولها في محل النزاع واما تخصيص
الادلة بالعبادات فمن باب المسامحة وليثبت في الباقي بالاجماع المركب ان لم يقولوا
به المقام الثالث في بيان الثمرة بين الصحيح والاعم وهي امور منها ما لو
لو كان المثبت للاشتغال الامر النبائي وهو على اقسام الاول ان يكون مثبتا
للاشتغال بالماهية بحيث لو حصلت حصل الامتثال ولكن الخلاف وقع في التشريع
ان الماهية هل هي الصلوة بلا سورة ام معها فالنزاع انما هو في الموضوع لا الحكم الثاني
ان يكون مثبتا للاشتغال في الجملة والخلاف في ان ما اشتغلت الذمة به هل هو الاقل
او الاكثر الثالث ان يكون مثبتا للاشتغال وكان النزاع واقعا في تعيين الموضوع
والرابع ان يكون مثبتا له ولكن جهة الخلاف غير معلومة فعلى الاول فلظهور الثمرة
فالصحيحي لا يجري اصل العدم لثبوت الاشتغال على عدم القطع بحصول الامتثال
بدون المشكوك فيه وعلى الاعم يجري العدم لثبوت المصداق المبرئ للذمة
فالزائد منفي باصل البرائة واما على الاحتمال الثاني في الاكثر فلا ثمرة للاحتمال
على كل الاقوال ومنها ما لو كان المثبت للاشتغال لفظا مطلقا مع عدم
وروده مورد حكم اخر فالقائل بالاعم يحكم في المشكوك باصل العدم والقائل
بالصحة يحكم باشتغال الذمة ومنها ما لو شك في الركنية مع العلم بالجزئية
فعلى الصحة يحكم بالركنية وعلى الاعم يحكم بالعدم ومنها ما لو ثبت وجوب

شيء في العبادة

شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي ام على سبيل الجزئية او الشرطية فعلى الاعم
يحكم بعدم المدخلية في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق فهو واجب مستقل
وعلى الصحيح يحكم بالمدخلية ومنها ما لو علم الوجوب الاستقلالي وشك في انه
توصلي ايضا ام لا فالقائل بالاعم يحكم بعدم الجزئية بخلاف القائل بالصحة ففي اصل
الوجوب لا ثمرة ولا ثمرة بين الصحيح والاعم في امور منها ما لو شك في صدق الاسم ومنها
ما لو دل الدليل الخارجي في المشكوك على احد الطرفين في الوجوب والعدم ومنها لو كان الشك
في وجوب الشيء في العبادة ولكن على فرض الوجوب يكون تعبديا لا يضر الاخلال به لصحة
الصلوة فلا ثمرة ههنا ايضا ثم على الثمرة بين الصحيح والاعم اشكال الاول ان الاعمي
كيف يجري الاصل في المشكوك مع ان صدق الاسم يتحقق في الفاسدة ايضا
والجواب ان الاصل في صدق الاسم ان يكون كاشفا عن المطلوبية الا ما خرج بالدليل
والدليل عليه الاستقراء الذي سيجيء المشي في ضمن الادلة الثاني ان الصحيحي ايضا يجري اصالة
البرائة كما يفهم من استقراء كتبهم ولا يمكن ان يقال ان الاعمي يجري قبل الفحص و
الصحيحي بعده لان المجتهد يلزم عليه الفحص اعميا كان او صحيحيا فلا ثمرة والجواب ان
الصحيحي والاعمي يتخصصان قبل الفحص الاصل ولكن الاول لوجود المقتضي والثاني
لفقد المانع فان المقتضي موجود وهو صدق الاسم ووجود الاصل فان قلت هذه الثمرة
علمية لا يترتب عليها عمل قلت تظهر الثمرة في مقام العمل في ان الصحيحي لو تفحص
ووجد الادلة متعارضة فيجب عليه ان يتوقف بخلاف الاعمي فانه لا يلتفت
اذا تعارضا بقي اصله سليما عن المعارض الثالث ان الصحيحي كيف لا يجري
الاصل مع انه لا دليل على الجزئية في المشكوك او الشرطية وعدم الدليل دليل
العدم بمقتضى القوة العاقلة والجواب انك لو اردت ان عدم الدليل على

الكل ودليل على العدم فحينئذ ان الدليل موجود على الكل وهو قاعدة الاشتغال وان اردت ان عدم الدليل على خصوص الجزء دليل العدم فحينئذ منع والا لما ثبت اكثر احكام الخصوص فان غالب ادلتنا هو العمومات ولا دليل على الخصوص في فيكون عدم الدليل على الخصوص دليلا على العموم وهو بين البطلان الرابع ان العبارات في المعاملات والاحكام كلها مبنية ببيانات النبي والائمة فليس ما يشك فيه في الجزئية والشرطية مثلا فالنزاع عديم الثمرة والجواب عن الكلام بالمنع حقيق وبعد التسليم فالتحقيق ان الثمرة تظهر فيما اذا تعارض البيانان
الخامس ان الصحيحي كيف يعمل بالاشتغال في المشكوك مع ان الاشتغال بالنسبة اليه غير ثابت فالشك بالنسبة اليه في التكليف ويجب اجراء اصالة البراءة والجواب عنه اما اولا فبانا لو بنينا على ذلك لكان ما يشك في المكلف به راجعا الى الشك في التكليف فلا موضع لاجراء اصالة الاشتغال وبطلانه اظهر من الشمس وابين من الامس وثانيا فبان هذا انما يتم فيما لو كان الاجزاء استقلالية واما لو كانت ارتباطية وهي مجملة فلا يمكن اجراء اصالة البراءة
السادس من الاشكالات بيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة كثيرة الثمر وهي ان المتشرعة هل هي ميزان للعلم بمراد الشارع ام لا والحق ان هذا متفرع على اتحاد زمان الشارع مع زمان المتشرعة فان لم نقل بالاتحاد فلا تكون الحقيقة المتشرعة ميزانا للعلم بمراد الشارع وان حكمنا بالاتحاد حكمنا بالميزانية والحق في المقام ان يقال الاصل مغايرة زمان الشارع مع المتشرعة على قول القاضي اذ الشارع لم يستعملها

الا في

جميع صح

فوائد الأصول

الا في المعاني اللغوية لكنها ثبت اعتبار قيد اخذناه والاطرحناه فاذا شك في الجزئية والشرطية فالاصل عدم التقييد فلفظ الصلوة مبين بالاصل فلا يجري نزاع الصحيحي والاعمي على القول بان الشارع استعملها مجازا في المعاني المخترعة المركبة من الاجزاء والشرائط فالاصل اتحاد الزمانين والحكم بان الحقيقة المتشرعة ميزان مراد الشارع لوجهين الاول الاجماع المركب فان كل من قال بالمجازية قال بالاتحاد يعني قال ان المعاني المجازية المستعملة في لسان النبي هي بما صارت حقيقة متشرعة الثاني ان هذه الالفاظ على القول بالمجازية صارت حقائق في هذه المعاني بطريق الوضع التعيني لغلبة استعمالات المجازية ومن البعيد غايته ان يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثابتة بالوضع التعيني مضافا الى اصالة تشابه الازمان فان قلت اصالة التشابه جارية على القول القاضي ايضا قلت ثبوت المغايرة على قول القاضي بين فان الاجزاء عند المتشرعة لم يكن اجزاء عند الشارع على هذا القول وذلك ظاهر واما على القول بالنقل وثبوت الحقيقة الشرعية فالاصل الاتحاد ايضا للوجوه الثلثة المذكورة في القول بالمجازية مضافا الى الاولوية بالنسبة الى المجازية هذا هو تمام الكلام في المقدمة وقد ظهر منها امور ثلثة الاول ان ما استدل الصحيحي او الاعمي بالتبادر وصحة السلب مثلا صحيح لا يمكن الخدشة فيها بان غاية ذلك ثبوت الحقيقة في هذا الزمان دون زمان الشارع وذلك لان التبادر مثلا يجري في الحقيقة المتشرعة وهي ميزان للعلم بمراد الشارع الثاني ان النزاع بين الصحيحي

والاعمي يجري على القول بنفي الحقيقة الشرعية ايضا بان يقال ما صارت حقيقة عند المتشرعة هل كان المراد منها الصحيح او الاعم فيعلم المراد للشارع ايضا للاتحاد الثالث من الامور هو الاشكال المذكور بيانه ان الحقيقة المتشرعة هو ميزان للعلم بمراد الشارع فالشيء المشكوك فيه ان كان جزءا عند المتشرعة فيحكم بالجزئية وان كان شرطا عندهم فيحكم بالشرطية والا لم يكن شيئا منهما فيحكم بعدم الجزئية والشرطية اذا الحقيقة المتشرعة هو ميزان للعلم بمراد الشارع فلا ثمرة بين الصحيحي والاعمي والجواب ان الحقيقة المتشرعة ان كانت مبينة من جميع الوجوه فيسقط النزاع بين الصحيحي والاعمي واما ان كانت ملتبسة في بعض الوجوه كما انه الغالب اذ ربما يكون الشيء مشكوك الجزئية والشرطية عند المتشرعة بواسطة الاختلاف بينهم حيث ان بعضا يقولون بوجوب السورة مثلا في الصلوة وبعض بعدم الوجوب فيصح ح ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمي السابع انه لا يتصور للصحيحي معنى يعنى به اذ الصحة من عوارض الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا في الماهية وليست داخلة في الوضع الذي اليهم والجواب اما اولا فبان مراد الصحيحي ان لفظ الصلوة مثلا موضوع للصحيح او ما وجد في الخارج يكون متصفا بالصحة ولا يلزم دخولها في الماهية وثانيا فبان مراد الصحيحي بدخول الصحة في الماهية هو المطلوب والمراد للشارع منها الصلوة الثامن ان الاعمي كيف يقول بالاعم مع ان القدر المشترك بين الصحيح والفاسد غير معلوم واما التسمية في العرف مستلزم للدور اذ الصدق عرفا يتوقف على الوضع والوضع علم بالصدق وتعول بان الصلوة مثلا مهيته ما كان من الاركان والبواقي اجزاء اللطم كما توهم بعض الافاضل فلا يجب لما يسمى الصحيح الاتم والجواب عنه اما اولا فبان الموضوع له هو الاعم من الصحيح والفاسد وما ضاها في الهيئة فلا محذور وثانيا فبانا كثيرا ما نثبت الاشتراك المعنوي ونعجز

تنبيهان

فوائد الأصول

عن بيان القدر المشترك هذا من ذاك المقام الرابع في تحقيق الحق وبيان المختار وفيه رد سائر الافكار ومنه يظهر حال تاسيس الاصل ايضا فاقول بعون الله الملك المتعال ان الحق بين الاقوال كونها موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة والدليل عليه وجوه الاول ان المتبادر من هذه الالفاظ كالصلوة الممنوعة من وراء الجدار هو المعنى الاعم وهو من علائم الحقيقة ودعوى كونه اطلاقيا مدفوع بطلبه وضعيته وادعا انسباقه مع المدعي بانه ثبت الوضع في زمان المتشرعة لا غير مدفوع باصالة تشابه الازمان وبان عرف المتشرعة ميزان للعلم بمراد الشارع فان عارضته باصالة التاخر فنقول في جوابه انه لو كان متاخرا عن زمان الشارع يلزم منه النقل في زمان الشارع نقل اخر في زمان المتشرعة بخلاف ما لو قلنا بانه في زمان الشارع فانه مستلزم للنقل الواحد فقط الثاني انه لو كانت هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة فيلزم التكرار في قوله الصلوة صحيحة والتاسيس اولى منه الثالث لزوم تقسيم الشيء الى غيره في قوله الصلوة اما فاسدة السادس لزوم كون قسيم الشيء قسما له في قوله الصلوة اما صحيحة واما فاسدة فان الفاسدة قسيم للصلوة مع انها جعلت قسما منها السابع صحة الاستثناء فيجوز ان يقال كل من صلى على القبلة يحقن دمه الا الصلوة الفاسدة مثلا والاصل في الاستثناء ان يكون متصلا ودخول المستثنى منه لقولهم الاصل اخراج ما لولاه لدخل وهل هو داخل في الموضوع له او في المراد والاول اصح للعرف ولعل التفصيل فيه يجيء الثامن غلبة الاستعمال في الفاسدة والاصل فيه كونه حقيقة فيها ايضا والاشتراك اللفظي منفي بالاجماع المركب على عدم او لبعد ... الاصل

التاسع ... الصلوة اما صحيحة ...

فتعين الاشتراك المعنوي وهو المطلوب التاسع ان الاصل فيما استعمل في المعنيين بينهما
قدر مشترك صار مستعمل غالبا الاشتراك المعنوي لما تقدم وما نحن فيه ايضا كذلك العاشر
ان الاصل فيما يقيد بقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك وما نحن فيه ايضا كذلك
اذ يقال صلوة صحيحة وفاسدة واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة
في القدر المشترك فهو نادر وسببه الدليل الخارج على المجازية في المضاف كصحة السلب
مثلا الحادي عشر صحة التقسيم فانهم يقولون الصلوة صحيحة واما فاسدة والاصل فيه
ان يكون حقيقة للعرف وسيجي ان شاء الله تعالى الثاني عشر عدم صحة السلب
عن الفاسدة فلو راى من صلى صلوة مجتمعة للشرائط عدا القربة فلا يصح سلب الاسم عنها
وما ترى من قولهم الفاسدة ليست بصلوة فمرادهم انها ليست مطلوبة لا انها ليست
فردا من افراد الصلوة كما يقال للماء المتعفن انه ليس ماء والقول بان عدم صحة
السلب لعله ناش من المسامحات العرفية مدفوع بان الاصل فيه ان لا يكون كذلك والا
لم يثبت اكثر الحقائق بعدم صحة السلب اذ هذا الاحتمال قائم في الكل الثالث عشر
اختلفوا في صحة ~~الصلوة~~ صلوة الفاسق وعباداته فمنهم من يقول بانها تمرينية
وفاسدة مع انه لا يصح سلب اسم الصلوة عنها كما ادعي عليه الاجماع فلم يختلفوا
في انها صلوة ام لا الرابع عشر ان ديدن العلماء في مقام بيان ماهية العبادات
وغيرها للسائل عنها يقولون الوضوء مثلا غسلتان ومسحتان من دون ذكر شيء اخر
فلو كان اسما للصحيح لزم ذكرهم جميع الاجزاء والشرائط حذرا من الاغراء بالجهل
فهو كاشف عن الوضع للاعم الخامس عشر ان الاخبار التعليمية الواردة في

بيان العبادات

بيان العبادات قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فقط من دون اشتراط اباحة الماء وغيرها
والتقريب ما تقدم السادس عشر ان الوضوء البياني الصادر من المعصوم لا يكون وضوء
صحيحا لخصوص الامتثال لانه في مقام التعليم مع انه وضوء حقيقة عرفا بالضرورة السابع عشر
قول الفقهاء حيث يقولون يشترط في الصوم كذا والصلوة كذا فان المتبادر منها
كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الثامن عشر انه لو كانت الالفاظ
موضوعة للصحيح لما كان التعارض بين صل ولا تصل في الدار المغصوبة فلا يحتاج الى التقييد لان
المراد بصل الصلوة الصحيحة والمراد بقوله لا تصل الصلوة الفاسدة فلا تعارض بينهما مع ان
العرف يفهم التقييد بعد فهم التناقض التاسع عشر انها لو كانت اسامي للصحيح للزم
دلالة النهي على الصحة وبطلان التالي كبطلان المقدم في الظهور بيان الملازمة ان قوله لا تصل
في ايام الحيض له دلالات ثلثة دلالة المادة على الصحة ودلالة النهي على القدرة اذ لا تكليف
عند عدم القدرة ودلالة لا تشتمل على التحريم فالحاصل من الدلالات ان الصلوة في ايام الحيض
صحيحة ومقدورة للحائض ومحرمة فدل النهي على الصحة واما بطلان التالي فلما سيجي ان شاء الله في محله
العشرون قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية
فاخذ الناس بالاربع وتركوا الخامس ولا ريب ان عبادة هولاء الخمس فاسدة ومع
ذلك اطلق عليه لفظ الصلوة ولا تتوهم ان الاستعمال انما على سبيل المجاز لان قوله
عليه السلام بني الاسلام على الصلوة اريد منها معناها الحقيقي قطعا عرفا مع عدم القرينة على المجاز
والمراد بقوله فاخذوا بالاربع من الخمس انهم اخذوا بالصلوة المتقدم ذكرها فظهر استعمال
الصلوة في الفاسدة على سبيل الحقيقة الحادي والعشرون قوله عليه السلام اذا دخل الوقت

وجب الصلوة والطهور فان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فيعلم ان
الصلوة غير الطهور وانه يتحقق الصلوة بدون الطهور وهو المطلوب الثاني والعشرون قوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان مفهوم الحصر انه متى وجد الطهور تحقق ماهية الصلوة
وان لم يجمع جميع شرائط الصلوة واجزائها فتامل الثالث والعشرون الاستقراء
بيانه ان ماهية العبادات المركبة وغير العبادات من المعاملات المركبة مثلا اما ان
يعلم بان اجزائها اجزاء للماهية او للمطلق وذلك كلام في الاولى وفي الثانية
نقول المجهول الغالب في هذا النحو من الاجزاء دخولها في المطلق والمشكوك
لاحق بالغالب الرابع والعشرون الاستقراء بوجه اخر وهو ان اجزاء الماهيات
المركبة اما تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا او سهوا زيادة او نقصانا او
لا تفسد الا عمدا الاول كالاركان في الاول وفي الثاني نقول الغالب في هذا القسم من
الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا خروجها عن قوام الماهية والمشكوك
يلحق بالغالب الخامس والعشرون الاستقراء بوجه اخر وهو ان الغالب في
الماهيات المركبة عدم كون كل اجزائها داخلا في قوام الماهية والمشكوك لاحق
مع بالاغلب السادس والعشرون الاستقراء بوجه اخر وهو ان الغالب
في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص فالمطلقات التي هي محل
النزاع ملحق بالاغلب اذ لو كان الصلوة مثلا اسما للصحيح فلا تقييد فيها
اصلا ولا يخرج فرد من افرادها عن الاطلاق بخلاف ما لو قلنا بانها
للاعم السابع والعشرون الاستقراء بوجه اخر المفيد للعلم بانه ان

كل من

كل من يخترع مركبا من اجزاء او شروط او شرائط ويضع له اسما لا يضعه لجميع اجزائه وشرائطه
بل ترى الناس انهم يطلقون الاسم عليه حقيقة ولو نقصت جزء او شرط منه كما ان من
يخترع معجونا مركبا من مائة اجزاء او شرائط مثلا وسماه ايارج فكذلك في اطلاق الاسم
عليه حقيقة غير متوقف بتوزينه اذا نقص نحو عشر مثقال من احد الاجزاء وكذلك الحال لو نقص
جزء بالتمام او زاد وزن جزء ولا يجوز العرف سلب الاسم عنه وكذلك من صنف كتابا وسماه
بالقوانين مثلا فلو نقص منه كلمة او حرف او صفحة لا شك في اطلاق الاسم عليه حقيقة
بدون الاحتياج الى القرينة وكذلك من حفر بئرا او بنى بستانا او دارا فاذا نقص جزء يطلقون
عليه هذا الاسم حقيقة حتى انه لو نقص بسير فلو سلب الاسم عنه حقيقة ليستهزؤنه ويستقبحونه
اهل العرف وهذه الطريقة جارية من لدن ادم الى زماننا هذا ويفيد العلم العادي فالمشكوك
الذي هو ما نحن فيه يلحق بالاغلب الثامن والعشرون الاجماع قديما وحديثا في التمسك
باصل العدم عند الشك في جزء او شرط ولا يمكن ذلك الا على القول بالاعم اذ الصحيحي لا
يقول بصدق الاسم حتى يدفع الزائد بالاصل التاسع والعشرون الاجماع
بوجه اخر وهو ان العلماء قديما وحديثا يتمسكون بالاطلاق وهو دليل الاعمية
الا ترى انهم اختلفوا في وجوب الجمعة في الغيبة فقيل بالوجوب للاطلاق وقيل
باشتراط اذن الامام للادلة الواردة ولم ينكر الاطلاق فلو كان الموضوع له
هو الصحيح فيجب القول بالحرمة لاحتمال الاشتراط وكذلك اختلفوا في جواز النافلة في السفر وتمسك
المجوز للاطلاق ادلة النافلة ولم يعترض عليه احد بان النافلة اسم للصحيح فلا يجوز التمسك

بالاطلاق وهذا اصدر من الفقهاء في مواضع كثيرة فالاجماع يدل على اشتراك الصحيح مع الاخرى
وهذا يكفينا في اثبات المرام التلتوي بصحة سلب الاسم عن خصوص الصحيح والفاسدة
فهذا يدل على كونه حقيقة في القدر المشترك ومما ظهر لك حقيقة القول بالاعم بالنسبة الى
الاجزاء ولكنهم اختلفوا في ان المراد بالاعم هل هو الاعم العرفي ام الاركان فعلى الثاني المهية
عبارة عن الاركان الخمسة او الاربعة ولا تتحقق مع نقصان شيء منها ومع تحققها تحقق الاركان
وان لم يتحقق سائر الشرائط والاجزاء فلا احتياج لشيء زائد وعلى العرفي فقد يكفي لتحقق
وجود الاركان وقد لا يكفي مع فقد بعض الاركان وقد يكفي في صدق الاسم كما على الثاني
الاعم كالصحيح في عدم اخراج الاصل والحق الاعم العرفي لانه لو اتى بالصلوة جامعة جميع الاجزاء
والشرائط الكلية الا انه نقص احد الاركان فلا شك في صدق الاسم ولذا القول الاعم صل
مع قول اكثر تبعا من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول المهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول
الامتثال اذ هو فرع الاتيان بقصد انه مطلوب للمولى وايضا لا يتحقق المهية بمجرد الاتيان
بالاركان فقط دون سائر الاجزاء والشرائط بل يصح السلب عرفا ولا ارتياب احد في عدم
صدق الاسم حينئذ بل لا بد من الاجزاء والشرائط كي ان يصدق الاسم حتى يعرف ذلك انه
يظهر حقيقة الاعم العرفي فان قلت هذا انما لو جوزنا الرجوع الى العرف في تحديد المهية
واما لو لم نجوزه وقلنا ان المهية من الالفاظ التي لا سبيل للعرف فلا قلت قد مر ان عرف
المتشرعة ميزان للعلم بمراد الشارع فان قلت العرف وان اقتضى تحقق المهية مع نقصان
ركن من الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان احد الاركان ولذا انما لو
الركن ما يبطل الصلوة بالاخلال به عمدا او سهوا بخلاف غيره قلت غاية كلامهم الركنية
بالنسبة الى المطلوب والمراد بالنسبة الى المهية فان قلت لو كان تحقق مهية الصلوة
محتاجة الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية هذه الخمسة بالنسبة الى المطلوب
دون المهية فلا يتنزع ركنية الزائد بالنسبة الى المهية على ان ركنية هذه الخمسة

لعدم انما

لعدم انما كان لا جل ان عدمه ما يحصل الطبيعة هذه الخمسة فان قلت لو كان الزائد جزء لها
لا يكون يخرج شيئا مركبا من الاجزاء او شرائط ويصح لما كان العرف يمنع
ذلك الفظم بل ترى الناس انهم يطلقون الاسم عليه حقيقة ولو نقص جزء او شرط منه
كان من يخرج معجونا مركبا من مائة جزء او شرائط مثلا وسماه ايارج فلا شك
في اطلاق الاسم عليه حقيقة غير مفتقرين لقرينة اذا نقص منه عشر مثقال من احد
الاجزاء وكذلك الحال لو نقص جزء منه بالتمام اذا لم يؤثر في جزء ولا يخرج الوصف
سلب الاسم عنه وكذلك من صنف كتابا وسماه بالقوانين مثلا فلو نقص منه كلمة او
اوصفحة لا شك في اطلاق الاسم عليه حقيقة بدون الاحتياج الى القرينة وكذلك من
حفر بئرا او بنى بناء او دارا فاذا نقص جزء يطلقون عليه هذا الاسم حقيقة
مع انه لو نقص جزء يسير فلو سلب الاسم عنه حقيقة
وهذا الفرق جار في الذي ادم لا زمانا هذا او يفيد العلم العادي فان يكون لا
او لا في فيه يلحق بالاغلب الناقص والعشرة من الاجماع قد يأوجد
فقلنا انما كان لا جل ان عدمه ما يحصل الطبيعة
البض ركنا لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو مع انه يتفاوت قلت لا ضير في جواز
كون الشيء مقوما للمهية الجعلية مع اختلافه باختلاف الاحوال فيجوز ان يكون هذا الزائد
جزء مقوما للمهية في حال العمد دون حال السهو ونظيره كثير في الشرع منها ان عدم الافطار جزء
لمهية الصوم مع ان مهيته ينتفي بانتفاء عدم الافطار عمدا لا سهوا ومنها ما ان المحل لتحقق
خلف امام وكان المسافة بينه وبين الامام مقدار صف اخر خاليا من المأموم فلا ريب
في بطلان وصف الجماعة واما اذا كان في تلك المسافة صفا فيصح هذا المحل حتم

فعدم بعد المسافة جزء لمهية الصلوة في حال دون حال فان قلت لا نم ان عدم الافطار
جزء للمهية وكذلك عدم بعد المسافة قلت بناء على ذلك يلزم القول بكون الصوم
مشتركا لفظيا بين الصوم الذي افطر فيه سهوا او يبقى اذا لم يفطر وكذلك الصلوة
بين ما اتى بجميع اجزائها او شرائطها وبين ما لو اتى ببعضها فيلزم القول بالف
ماهية للصلوة مثل صلوة الحاضر وصلوة المسافر وصلوة نسيت فيها الحمد او السورة
او غيرها ثم على القول بالاعم الاركان هل المراد الاركان الحقيقية او اعم منها
ومما يقوم مقامها كالايماء بدل الركوع والسجود مثلا والتكبير الترة ظاهرة
في صلوة الغريق والحريق والمريض والمجاهد فلو قلنا بالاعم فيترتب حكم الصلوة
الحقيقية عليها والا فلا الا ان يدل دليل على ان حكم البدل والمبدل منه
على السواء ولا دليل عليه الحق هو القول بالاعم من الاركان الحقيقية وما يقوم
مقامها للادلة السابقة من صحة التقسيم وصحة التقييد وغيرهما فان قلت
المتبادر من الاركان هو الاركان الحقيقية قلت هذا التبادر اطلاقي
بدليل معارضته مع عدم صحة السلب عن ما يقوم مقام الحقيقية ثم بعد كون
الاركان حقيقة في القسمين هل هو بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي
الاقوى هو الثاني للاصل ولانه لولاه لزم الاجمال في قوله لا صلوة الا
بطهور لكون المشترك مجملا عند عدم القرينة ولانه لولاه يلزم اشتراط
الطهارة في واحد من الصلوة لعدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى

وبطلان

وبطلان الثاني كبطلان المقدم من شرط الطهور كالنور في ليلة الديجور ثم على
هل هي متواطئ بالنسبة الى الافراد من الحقيقية وغيرها ام مشكك والثمرة ظاهرة
لان القائل بالتشكيك لا يمكنه التمسك بالاطلاق بخلاف غيره الحق التواطي
نظرا الى العرف هذا كله انما هو على القول بالاعم الاركاني واما على العرفي فلا
يحتاج الى هذه الابحاث واما الصحيحيون فاستدلوا بوجوه لبس شيء
منها بشيء منها تبادر الصحيح منها عند الاطلاق والجواب عنه بوجوه الاول
المنع من تبادر الصحيح من اللفظ المكتوب في القرطاس او المسموع من وراء الجدار
واما تبادره من لفظ صليت وتزوجت وامثالهما فانما هو لحمل فعل المسلم على الصحة
الثاني ان التبادر اطلاقي بقرينة عدم صحة السلب عن الفاسدة كما مر والوقوف
الثالث سلمنا عدم قوة عدم صحة السلب ولكن نقول اذا تعارضا تساقطا فا
لا بد للاستدلال والمرجع بعد التساقط الى الاصل وقد عرفت انه مع الاعم الرابع
ان هذا التبادر معارض بالاجماع الذي مر سابقا من اجراء الاصل المستلزم لاطلاق
اللفظ على القسمين حقيقة الخامس سلمنا كل ذلك لكن المتبادر هو الفرد الصحيح
الكامل المشتمل على المستحبات ومقتضاه مجازية غيره وهو اتفاقي البطلان لعدم كون
المستحبات اجزاء فان قلت يجب حمل الخطابات على ارادة الصحيح للعقل القاطع
الدال على ان الفاسد لا يكون مطلوبا ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد
مطلوبا قلت لا يقال مراد الاعمي ان الصلوة المكلف بها صحيحة بالاصل

ان صدق الكلام عليها فادام لم يثبت العلم بالفساد وحكم بالصحة وان ثبت فرفع اليد عنها وان صدق
عليها الكلام لانا نقول بعد تسليم ارادة الشارع الصحيح الواقعي الذي يقصده الصحيحي
فكيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم بل يعرضه الاجمال قلت اما اولا فنمنع
الملازمة الاخيرة وهو ظاهر اذ ربما يمكن كون المستعمل فيه اعم مع عدم مطلوبية الفاسد
وثانيا بان هذا وارد على الصحيحي في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة
العدم وثالثا فبانك ان اردت الصحة الواقعية النفس الامرية التي نزل جبرئيل بها
فالكون بها مطلوبة فنمنع كون مراد الشارع الصحيح بهذا المعنى اذ لا يمكن تحصيله الا القليل
من الناس الذين سلموا عن شر وسواس الخناس وان كان المراد عدم العلم بالفساد
فمسلم ولا يجديه نفعا ومنها صحة السلب عن الفاسدة وهي علامة المجازية والجواب
عنه اما اولا فبانه ان اراد صحة السلب بالنسبة الى المطلوب فمسلم ولا يجديه نفعا وان
اراد صحة السلب عن الماهية المطلوبية والفردية معا فهو ممنوع وثانيا فبانا ادعينا
عدم صحة السلب عن الفاسدة فيتعارضان وحمل صحة السلب على التسامح اغلب
فيقدم ههنا عدم صحة السلب وثالثا سلمنا التكافؤ والتعادل فرجع الى
الاصل وهو الوضع للقدر المشترك ومنها ان الصوم والصلوة و
امثالهما من العبادات وليس الفاسدة عبادة قطعا والجواب عنه اما اولا
فبانه ان اراد ان كل فرد من الصلوة عبادة فهو ممنوع وان اراد ان الصلوة
عبادة في الجملة فلا يجديه نفعا وثانيا فبانهم كما يصفون الصلوة بالعبادة كذلك
يوصفونها بالفساد ايضا وليس حمل احد العبارتين على المجاز اولى من حمل
الاخر عليه فتعارضا والاصل الوضع للاعم وثالثا فبان المتبادر من الصلوة

هو الصحيح

هو الصحيح عند الاطلاق فمرادهم ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي كون الصلوة
حقيقة في الفاسدة ايضا ومنها انا نعلم ان لماهية العبادة جزء مقوما ولا نعرفه
لتفصيل فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من العمل بالاشتغال في المشكوك والجواب
بالنقض فبانا نقطع بخروج جزء عن الماهية اجمالا فيسري الاجمال فيعمل باصل العدم
ومنها انهم صرحوا بان موضوعات العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية
يجب وصولها من الشارع فلو كانت للاعم لما كان المرجع الى الشرع بل الى العرف
والجواب عنه اما اولا فبان المراد ان كان هو الوفاق على لفظ التوقيف الذي لا بد
منه الوصول من الشارع بلا واسطة فهو حرى بالمنع وان اريد بها السلب عن الوصول
في الجملة سواء كان بلا واسطة او بواسطة فمسلم ولا يجديه نفعا وثانيا فبان التوقيفية
ان كانت قادحة في التمسك لما جاز للصحيحي ان يثبت الوضع للصحيح بالتبادر الذي
هو في عرف المتشرعة لانه وصول بواسطة مع انهم يتمسكون به فان قيل الصحيحي يرجع
الى عرف المتشرعة في الوضع والمصداق كليهما قلت المتبادر من قول العلماء
موضوعات العبادات توقيفية التوقيفية في الوضع دون المصداق على ان الاعمي
ايضا لما كان قائلا بالتوقيفية مع انه لا يصح بلا الواسطة فلا بد ان يراد من التوقيفية
الاعم اعني ولو مع الواسطة فقول الاعمي بالتوقيف قرينة على ارادة خلاف الظاهر
في التوقيف ومنها قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء الماهية
بانتفاء الطهور ولا يتحقق الصلوة بلا طهور والحمل على نفي الكمال لا يصار اليه الا بدليل
واذا ثبت الصحة بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاولوية والاجماع
المركب والجواب عنه اما اولا فبان الحديث يدل على ان الصلوة بلا طهور

ليست صلوة واما انها اسم للصحيح بالنسبة الى الكل جزء وشرط فلا يدل عليه الحديث الا ان تمسك بالاجماع
المركب فيمكن ان يقلب الامر ان تمسك بان الاول ضميمة الخبر بكلية في الاخر
فتدبر وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية الا ان غالب استعمالها في نفي
الوصف كالكمال والصحة فهذا المعنى صار ظاهرا من اللفظ فيقدم على الحقيقة المهجورة
وثالثا فبان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل فيه
ورابعا فبانه معارض بقوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فان ظاهر
العطف المغايرة فيظهر منه صدق الاسم بدون الطهور ايضا وخامسا ان نفي الذات
يفهم منه لو قيل بوضعها للصحيحة فاثبات الوضع للصحيح به يستلزم الدور وسادسا
فبان صدق اسم الصلوة بدون الطهور متحقق عرفا فالحديث ان حمل على حقيقته يستلزم
الكذب ومنها قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والتقريب ما تقدم في سابقه
والجواب هو الجواب ومنها انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات
كثيرة والاصل عدم التقييد والجواب عنه اما اولا فبان ادلتنا واردة
على هذا الاصل وثانيا فبان استعمالها في المعاني المطلقة بلا تقييد كما يقوله الصحيحي
خلاف قولهم ما من مطلق الا وقد قيد وثالثا فبان الاصل كما هو عدم التقييد
كذلك الاصل عدم الاجمال المستلزم على قول الصحيحي اذ الغالب في استعمال الفاظ البيان و
منها ان الفقهاء في مقام تعبير العبادات كالصلوة مثلا فسروها بعبادة مخصوصة وكذا
الصوم ولم يتعرضوا الى بيانها تفصيلا وذلك يكشف عن الصحة اذ كل من قال بالاجمال قال بالصحة والجواب اما اولا فبانه يحتمل ان يكون عدم البيان للحوالة الى العرف

وثانيا

وثانيا فبان تمسكهم بالاطلاقات ينافي الاجمال عندهم فيعلم منه ان الاجمال ليس لاجل الصحة و
منها ان تقسيمهم الصلوة الى الواجبة والمستحبة دون ذكر الفرد المحرم كاشف
عن انها اسامي للصحيحة والجواب اما اولا فبان مرادهم تقسيم الصلوة
الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وبقرينة ان الاعمي ايضا يقسمها اليهما
وثانيا انهم كما قسموها كذلك فقد استعملوها ايضا في الفاسدة كقولهم
الصلوة في المكان المغصوب محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة
او ان المقسم في الاول هو الصلوة الصحيحة فتعارض الاحتمالان وثالثا
فبانهم كما قسموا الصلوة كذلك قسموا الصوم الى الحرام ولا قائل بالفصل بين
الصوم والصلوة ومنها انهم اتفقوا على ان الفاتحة والطمأنينة
والركوع من اجزاء الصلوة والطهارة واباحة المكان مثلا من شروطها
ولا ريب في ان المشروط والكل ينتفي بانتفاء الجزء او الشرط والحمل على
انها اجزاء للمطلوب مثلا خلاف الظاهر كما تهم والجواب اما اولا
فبان القرينة موجودة على ان مرادهم جزء المطلوب اذ هم فرقوا بين الركن
وغيره بان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فبقرينة المقابلة
يعلم ان المراد جزء المطلوب وثانيا فبانهم قالوا السورة جزء للواجبة
لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب لا الجزء الماهية
لا يتفاوت الحال فيه بين الواجبة والنافلة وثالثا فبان الاعمي
ايضا يقولون بجزئية هذه الاشياء فيعلم ان المراد جزء المطلوب ومنها

الملاق الصلوة مشدد على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد تعلق الغاية ومن المستبعد ان لا تصير حقيقة فيها والجواب اما اولا فبانه معارض بالمثل يعني استعمالها في الفاسدة كثيرة ايضا ومن البعيد ان لا تكون حقيقة فيها وثانيا فبان الاعمي يقول بانها حقيقة في الصحيح ايضا اذا اريد الخصوصية من الخارج وثالثا فبان الاستعمال في الفرد الكامل من الصحيح اكثر من غيره فلا بد ان يكون حقيقة فيه مع انك لا تقول به ورابعا فبان الاستبعاد يرتفع عند الدليل الوارد وليس للقول بالتفصيل ما يعتمد عليه وما استدل من الاخبار بان الفاسد من الحج فلا يقتضي كون الحج حقيقة في الفاسدة ايضا نعم غاية ما يفهم من الدليل عدم كون المطلوب فاسدا الا ما خرج بالدليل اعني الحج وهو غير المدعى هذا نهاية الكلام في مسئلة الصحيح والاعم والله اعلم اصـــل

في امارات الحقيقة اعلم ان للحقيقة اللغوية والعرفية شواهد وعلامات فمنها ما يثبت الحقيقة اللغوية ومنها ما يثبت الحقيقة العرفية وبعبارة اخرى منها ما يثبت الحقيقة اللغوية مطابقة ومنها ما يثبتها التزاما بضميمة اصالة عدم النقل ولنذكر شواهد المطابقية في هذا الاصل والبواقي في اصول اخر

في ثبات الوضع اللغوي والعرفي

فنقول وبالله التوفيق وبيده زمام التحقيق ان ما يثبت الحقيقة اللغوية اعني ما يثبت الوضع اللغوي مطابقة امور منها التنصيص من الواضع وهو غير موجود في هذا الاوان ومنها التنصيص من اهل اللسان ومنها الترديد بالقرائن من الواضع ومنها طريق الملازم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كعدم وجود العلاقة بينه وبين المعنى

الحقيقي

الحقيقي ومنها الاستصحاب بان يعلم المعنى العرفي الحقيقي ثم يثبت الحقيقة اللغوية باصالة عدم النقل وقد نقل عليه ايضا الاجماع وكل واحد منها اما ظني او قطعي فالقطعي حجة قطعا واما الظني فهو ايضا حجة لما يجيء في بحث حجية الظن ومنها النقل المتواتر عن الواضع ومنها نقل نقلة متون اللغة مع احتفافه بالقرينة القطعية ومنها نقل النقلة مع عدم الاحتفاف بالقرائن القطعية ثم عد هذا القسم من الامارات الدالة على الحقيقة اللغوية كما صدر عن بحر العلوم محل كلام اذ نقلة اللغة انما يدونون الحقائق العرفية في زمانهم ولا يخبرون عن وضع واضع اللغة فان تمسك باصالة عدم النقل فيرجع الى الاستصحاب فلا وجه لجعله قسيما له ثم الكلام في نقل النقلة يقع في مقامات المقام الاول في حجية نقلهم ومحل النزاع انما هو فيما لا يمكن معرفة الحقيقة بالعرف واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل على النقلة ومن هذا القبيل اكثر مباحث الالفاظ كالامر والنهي والعام والمطلق وامثالها فان الرجوع الى العرف كاللازم في هذه الهيئات وامثالها فالظن الحاصل من الرجوع الى العرف اقوى من الظن الحاصل من نقل النقلة والحق هو الحجية لوجوه الاول الاجماع المحصل الكاشف عن رضا المعصوم على العمل بقول النقلة ولم احد خالفا من العلماء في ذلك فان قلت بيان اللغات ليس من شان المعصوم عليه السلام وشرط الحجية عليه ان يكون من شانهم عليهم السلام قلت الكلام في حجية نقلهم وهي من الاحكام الشرعية الاصولية

التي من شانهم عليهم السلام بيانها فان قلت هذه المسئلة مستحدثة وليس الاجماع فيها حجة قلت اولا فحجية الاجماع في المستحدثات اذ الاجماع هو القطع برضاء المعصوم فاذا حصل فهو حجة سواء كان المجمع عليه اصوليا ام فرعيا وثانيا فبان المجمع عليه كان موجودا في زمان المعصوم عليه السلام كما ستقف عليه فان قلت الاجماع تقييدي فليس بحجة قلت اذا حصل الكشف عن رضاء المعصوم عليه السلام فهو حجة قطعا مع المنع من تقييدية الاجماع فان قلت النافي للحقيقة الشرعية مخالف في تلك المسئلة حيث استدل بان الوضع لو كان ثابتا لوصل الينا اما بالتواتر فليس واما بالاحاد فليس بحجة لعدم افادته العلم قلت اما اولا فبان خروج النافي للحقيقة الشرعية غير مضر بالاجماع وان نافي عدم الخلاف لذا ادعيناه وثانيا فبان الكلام في حجية الاحاد من نقلة متون اللغة وما نفاه غير ما نحن فيه مع عدم الاجماع المركب في البين الثاني تقرير المعصومين عليهم السلام اهل زمانهم على العمل باللغة فان تدوينها انما حدث في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى عليه السلام والرضا عليه السلام وككتاب ابي الاسود في زمن علي عليه السلام في قواعد النحو وكذا قصة ابي الزبير حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله اما عرفت ان كلمة لما لا يعقل فلو كان العمل بقولهم حراما لردهم المعصوم عليه السلام واحتمال التقية مدفوع بان القياس الذي هو احد ادلتهم انكره المعصوم وورد الاخبار في حرمته حد الاستفاضة بل لا يبعد التواتر المعنوي فيها ولم يرد في المنع عن اللغات خبر واحد والحاصل ان تقرير المعصوم دال على حجية خبر الواحد في اللغات الثالث انه لو لم يكن نقلهم حجة لانسد باب التفهيم والتفهم والتعليم والتعلم في خطابات الشرع فيصير كلها

محملة وذلك باطل بالبداهة مضافا الى ما سيأتي في حجية الظن الانسدادي من ان الظن بقول اللغوي مستلزم للظن بالحكم الفرعي الواقعي وحجيته ثابتة بالدليل وليس هذا موضع ذكر البرهان العقلي بل مقام بيانه انما هو في بحث حجية الظن وفيما ذكرناه ههنا كفاية في العمل بقول اللغوي ثم ان الحق حجية قول غير اهل الخبرة في اللغات مثل قول الفقيه او الخبر الواحد الوارد عن المعصوم عليه السلام لما سيجيء في حجية الظن الانسدادي واما كيفية الظن مثل النوعي او الشخصي مثلا فموكول على حجية الظن ومما مر يظهر حجية الاتفاق المحقق من اهل اللغة او المنقول بطريق اولى وليس تعارض عرف زماننا مع نقل النقلة فقد ظهر في تعارض العرف واللغة مستقصى المقام الثاني في ان العدالة والايمان والاسلام لا تشترط في ناقل اللغة فان الكثر منهم من اهل التسنن فلو اشترطنا تلك الامور للزم سد باب التمسك باللغة لفقد بعض تلك الشرائط ولان الاجماع اقيم على قبول خبرهم وان كانوا فاقدين تلك الشروط ولان التقرير انما وقع على حجية قول الاشخاص الذين كانوا من اهل التسنن كسيبويه وغيره ولم يكن فيهم الايمان والعدالة ولان الدليل العقلي الذي يجيء في حجية الظن الانسدادي يشمل فاقدي تلك الشرائط ايضا فان قلت منطوق اية النبأ يدل على اشتراط العدالة قلت اما اولا فبانها منصرفة الى الاحكام وانصرافها الى الموضوع المستنبط محل كلام وثانيا فبان الاية مخصصة بالادلة التي تدل على حجية نقل النقلة المقام الثالث في التعارض وله صور سبعة الصورة الاولى في التعارض بين قولي النقلة وهو لا يخلو من اقسام اذ التعارض بينهما اما في

والاثبات او الاثبات افقط اما الاول فمثل اثبات معنى التبعيض للباء الجارة
كما صدر عن الاصمعي والفارسي والقتيبي وابي مالك ونفى ذلك بعض كما عن سيبويه
وابن جني حتى قيل ان سيبويه انكر ذلك في سبعة عشر مواضع من كتابه والحق
الرجوع الى قوى الظنين ولذلك انه في جانب الاثبات اذ الغفلة والاشتباه
في النفي اكثر منه في الاثبات واما القسم الثاني اعني ما لو كان التعارض في الاثبات فقط
فلا يخلو الحال اما ان بينهما تباين كلي ادلاك او بان يكون مصداقهما واحدا او مفهومهما
متغايرا كما لو قال واحد ان الانسان هو الحيوان الناطق وقال الاخر انه الناطق فقط
او عموم من وجه كما في لفظ الغناء فبعضهم فسره بالصوت المطرب والاخر بالصوت
مع الترجيع او الاعم مطلقا كما في لفظ الصعيد فقال بعضهم بانه وجه الارض والاخر
بانه التراب اما لو كان بينهما تباينا كليا فاما يطرح كلاهما وهو خلاف الاجماع
او يوخذ بهما ويحكم بالاشتراك اللفظي وهو منفي بالاصل او يحكم بان قول
احدهما في بيان الحقيقة والاخر في بيان المعنى المجازي وهو ترجيح بلا مرجح وخلاف الظاهر
او يوخذ باحدهما ويطرح الاخر فهو ترجيح بلا مرجح ايضا واذا بطل الاحتمالات
الاربع الاربعة الرجوع الى المرجحات لكونه عربيا اوصل او اضبط او اقرب
عهدا اليهم او اكثر اطلاعا في كلامهم نظما ونثرا او اعلم او اتقى وبالجملة
المدار على العمل باقوى الظنين واما لو كان بينهما التساوي في المصداق
فالحق تقديم قول من يدعي الزيادة لان الاشتباه في النفي اكثر منه في الاثبات

واما لو كان

تعيين

واما لو كان بينهما عموم من وجه فمادة الاجتماع هو القدر المتيقن واما مادة الافتراق
فان وجد علاقة الاشتراك المعنوي فيحكم به والا فيرجع الى المرجحات فمن
كان ارجح يقدم قوله في مادة الافتراق ويحكم حكم الشاني فلو فقد المرجحات كما
لو تساويا مثلا فيعمل بالاصول العملية من البرائة والاستصحاب وغيرهما كل في محله
واما لو كان بينهما عموم مطلقا فالحق الاخذ بالعموم لقوة الظن في جانب الاثبات
والحاصل ان الاخذ بالظن الاقوى متعين بل لو قوي الظن في احد الطرفين
فيصير الاخر موهوما فان قلت اما اولا فبان الحمل المذكور مسلم اذا صدرا
عن شخص لا لا يحمل المطلق على المقيد اذا كان التعارض بين قولي النقلة
من باب العموم المطلق والخصوص لانا نقول الحمل انما يصح لو كان ناقلين كلاهما
عن شخص واحد وليس كذلك الحمل فيما نحن فيه لانا نقول هذا ايضا كذلك اذ كل من
الناقلين حاكيان عن واحد اما عن الواضع او عن العرف قلت اما
اولا فبان الحمل المذكور مسلم اذا صدرا عن شخصين ناقلين بلا واسطة او وسائط
قليلة عن شخص واحد واما ما نحن فيه الذي قد كثر الوسائط فيه وصار المقام مقام
الاجتهاد وبحث حال الواضع فلا كما لا يحمل مطلق نفسه على مقيد فقيد اخر
واما ثانيا فبان الحمل المذكور يشترط فيه امران احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا
فلو كان وضعيا فلا يحمل كما في قوله الماء القليل ينفعل بالملاقات وقوله
هذا الماء القليل ينفعل بالملاقات فلا يحمل المطلق ههنا على المقيد بل لا
يفهم من المقيد الا التاكيد وما نحن فيه من هذا الباب كما لا يخفى على اولي الالباب
ثم ان تقديمنا الاثبات على النفي ليس بسبب ان النفي مسبب عن عدم الوجدان
بخلاف الاثبات كما قيل بل لان الظن في جانب الاثبات اكثر كما مر

[illegible]

الصورة الثانية في تعارض الحديث الوارد في معنى اللفظ مع قول اللغوي كما في
معنى التبعيض للباء فان الخبر الصحيح عن المعصوم اثبته وسيبويه نفاه والحق الاخذ
بالمظنون وهو قول المعصوم وخلافه موهوم ولا دليل على العمل به الصورة
الثالثة في تعارض قول الفقيه مع قول اللغوي والحق ان اللفظ ان كان اربط
بالشرع فقول الفقيه مقدم لان الظن المامور اتباعه بالدليل في جانب قوله
وان كان اربط باللغة فقول اللغوي مقدم والحاصل ان اقوى الظنون هو
المتبع ولذا يقدم لو تعارض بين اهل التواريخ واللغوي في لفظ فان كان اربط
بالتاريخ يقدم قول اهل التاريخ وان كان اربط باللغة فيقدم قول اللغوي
الصورة الرابعة والخامسة والسادسة في تعارض الخبرين الواردين
عن المعصوم في بيان اللغات وتعارض قول الفقيهين في معنى اللفظ و
تعارض قول الفقيه مع قول المعصوم والحال في الكل كالتعارض بين قول
اللغويين الصورة السابعة في التعارض بين قول اللغوي في الحقيقة و
المجاز اعلم ان كلام البعض ظاهر في بيان المعنى الحقيقي كقولهم اللفظ الفلاني
اسم لكذا وبطريق الحمل كقولهم العين هو الذهب او ذكر معنى واحد او ذكر معنى
اولا والمعاني الاخر بعده وقد يكون في المجاز كقولهم قد يستعمل في كذا او هكذا
فلو قال احد اللغويين ان العين هو الذهب وقال الاخر انه قد يستعمل
في الذهب فهل يقدم القائل بالحقيقة اولا الحق الرجوع الى المرجحات
وسره واضح لان الظن الذي حصل بعد الترجيح العمل به متعين ثم قد
لا يكون كلام اللغوي ظاهرا في شيء من الامرين فهل يحمل على الحقيقة او المجاز

اي الحقيقة والمجاز منه

او التوقف

في تعارض قول الفقيه مع قول اللغوي

في تعارض الخبرين وقول الفقيهين وقول الفقيه مع قول المعصوم

في تعارض قول اللغوي في الحقيقة والمجاز

او التوقف الحق التوقف لان اللغوي يذكر المستعمل فيها اللفظ والاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ويؤيدنا اصالة عدم الاشتراك اذ لو كان حقيقة فيهما يلزم الاشتراك ويقول
بان الغالب ذكرهم المعنى الحقيقي والمشكوك يلحق بالاغلب فمدفوع بمنع الغلبة فان قلت
ان كلام اهل الرجال حيث يقولون فلان عادل يحمل على المرتبة العليا من العدالة اعني
الملكة لا لتمامية الفائدة وكذا الماء الشيخ يحمل على مصطلح لا على اصطلاح لاتمامية الفائدة
وكذلك الحال في نقل النقلة فالظاهر ذكرهم المعنى الحقيقي لاتمامية الفائدة واما الغرض
من تدوين كتب اللغة انتفاع الكل بها كما لا يخفى قلت اما اولا فبان اللغويين
يثبتون المستعملات في السن العرب لانهم لم يلاقوا واضع لغة العرب لم ينقلوا
عنه اصلا واما ثانيا فبان اتمية الفائدة يقتضي الحقيقة في كل ما ذكره اللغويون من
متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك تقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين المستعملين فتعارض عدم الاشتراك مع اتمية الفائدة وبينهما عموم من
وجه مادة افتراق اتمية الفائدة في متحد المعنى ومادة افتراق اصالة عدم الاشتراك
المعنيان اللذان لم يدونا في اللغة ومادة الاجتماع المادتان المعدودتان في اللغة
واذا تعارضا تساقطا في مادة الاجتماع فيرجع الى الاصل وهو التوقف اذ الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز اصل في الامارات التي تدل على الوضع اشارة
وبعبارة اخرى في العلامات التي تثبت الحقيقة العرفية وتتم الاصول العرفية بثبت
الحقيقة اللغوية والكلام فيه يقع في مطالب المطلب الاول في التبادر والكلام
فيه يتم برسم امور الامر الاول في معناه وهو لغة مطلق الاستباق من الغير
واصطلاحا هو الاستباق الخاص الحاصل في معنى اللفظ بالنسبة الى معنى اخر فهو

في التبادر

في أقسام التبادر

اصطلاحا منقول تعييني اما النقل فلاتفاق العلماء وبعدم صحة سلب التبادر عن هذا المعنى اصطلاحا واما كونه تعيينيا فلما مر من ان الاصل في المنقولات ذلك ثم ان المعنى الاصطلاحي يشمل التبادر الاطلاقي ام لا الحق الاول لعدم صحة سلب التبادر منه لا القول بانه مشترك لفظي بينهما بل معنوي كما هو الاصل الامر الثاني في بيان اقسامه وله تقسيمات الاول ان التبادر اما وضعي وهو ما نشأ من حاق اللفظ سواء لم يكن قرينة اصلا او كان ولكن لم تكن ملتفتا اليها واما اطلاقي وهو المسبب من القرينة كالشهرة في المجاز المشهور والشيوع في المطلقات ونحو قولنا اسد يرمي واطلاق التبادر الاطلاقي على الاخير محل اشكال ثم ان التبادر المثبت للحقيقة هو الوضعي لان الدليل انما يقتضي حجيته لا غير بل ينفي الغير الثاني ان التبادر الوضعي على قسمين التبادر بالمعنى الاخص وهو الذي يكون مركبا من النفي والاثبات بان يتبادر هذا اللفظ فقط بحيث يظهر منه عدم كون القرينة موضوعا له والتبادر بالمعنى الاعم بان لا يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كالمشترك وكل منها علامة للحقيقة واما عدم التبادر بالمعنى الاعم فملازم للمجازية وعدم التبادر بالمعنى الاخص يوجد في المشترك والمجاز فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير بالعكس فهو بالمعنى الاعم يوجد في المجاز والمشترك وبالمعنى الاخص ملازم للمجازية وبذلك يندفع ما قيل ان التبادر غير منعكس لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه دون الاخص فلا يصح ما قيل في الجواب عن هذا الايراد بان التبادر علامة ولا يلزم في العلامة الا الاطراد دون الانعكاس مثل ان التنوين علامة الاسم

ربن

في الادلة

يعني يوجد فيه لا غير لا ان كل ما كان اسما يجب فيه لحوق التنوين ووجه عدم صحته ان التبادر كما سيجيء معلول للوضع وكيف يتصور تخلف المعلول عن العلة وكذا اندفع بما مر ما اورد على عدم التبادر بانه غير مطرد لوجوده في المشترك مع عدم كونه مجازا ووجه الدفع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه وهو لا يلازم المجاز والحاصل ان التبادر بالمعنى الاعم والاخص علامتا الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامتا المجاز وعدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم اعم من الحقيقة والمجاز الثالث ان التبادر قد يكون اجماليا وهو فيما لو حصل العلم بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او وجد القرينة ولكن حصل العلم بعدم الالتفات اليها وقد يكون خفاهيا وهو فيما احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد العلم بوجودها فيندفع هذا الاحتمال باصالة عدم القرينة او عدم الالتفات اليها ولو حصل العلم بالقرينة والالتفات اليها ولكن حصل الشك في هذه القرينة مؤكدة ام مؤسسة ثم على الاخير هل هي صارفة ام مفهمة ام معينة فيرتفع احتمال التأكيد بان التأسيس اولى منه واحتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فلا بد من الرجوع الى ما مر من ان الاصل هو الاشتراك المعنوي وان قلنا بعدم اولوية التأسيس فلا بد من التوقف في اول الامر الامر الثالث في شرائط حجية التبادر وهي امور الاول انه يدل على الحقيقة في لسان حصل فيه التبادر فلا يدل في لسان الوس اذا حصل في لسان العرب الا في الهيئات فان جميع اللغات متساوية فيها

في شرائط التبادر

في التبادر

فاذا ثبت في واحد منها يثبت في البواقي ايضا كالامر فانه لتعدد في لسان الى اخر غير الهيئات يحتاج الى دليل اخر الثاني انه يدل على الحقيقة في زمان الذي حصل التبادر فلا يجوز الحكم بالحقيقة في الزمان السابق بهذا التبادر الا بالدليل ولذا ترى بعض الاستدلال بالتبادر في الامر يستدلون باصالة عدم النقل وذلك لان التبادر في هذا الزمان لا يثبت الحقيقة في الزمان السابق الثالث التخلية بالكلية في تحصيل التبادر وكثرة النظر في الامثلة الكثيرة اذا لم يكن التبادر اجتهاديا اذ يحتمل كون التبادر لاجل قرينة خفية او عدمه لاجل مانع ولذلك قد كثر الخبط من العلماء فان كل منهم يدعي التبادر على خلاف غيره فلا بد من التخلية التامة بحيث تطمئن النفس اليه الرابع انه يشترط في التبادر سبق المعنى مستقلا بحيث لم يكن ذلك التبادر بسبب تبادر معنى اخر مستقل ولا يكون بواسطة وبه اندفع ما اورد ان التضمن والالتزام متبادران مع كون اللفظ حقيقة فيهما ووجه الدفع ان التبادر في التضمن تبعي وليس مستقلا لانه حصل بواسطة تبادر الكل الذي يحتاج الى الجزء والتبادر في الالتزام انما هو لاجل تبادر المعنى المطابقي حاد له وبالذات يتبادر المعنى الكلي والالتزام انما هو بواسطة تبادر المعنى المطابقي وذلك ظاهر الامر الرابع في حجية التبادر وذلك لوجوه الاول اتفاق العلماء على انه كاشف عن الوضع الثاني الاستقراء القطعي ففي كل موضع وجدنا فيه هذا التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له الثالث البرهان العقلي وهو ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى السبق الا القرينية والفرض فقدها او عدم الالتفات اليها واما

الوضع

في الادلة

الوضع فالظاهر ثابت واما الليس شيء منها سببا للسبق فذلك ترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول للوضع فيحصل من العلم به العلم به فان قلت التبادر دليل عقلي ولا مدخل له في اللغات قلت الدليل العقلي في اثبات اللغات على اقسام اربعة لانه اما اني وهو الاستدلال من المعلول الى العلة واما لمي وهو الاستدلال من العلة على وجود المعلول وكل منها اما قطعي او ظني فهذه اقسام اربعة اما القطعيان فهما حجتان واما الظني فالاني منه حجة عرفا في اكثر المواضع كالتبادر وصحة السلب واشباههما اما اللمي منه فليس بحجة عند العرف لكونه قياسا فظهر ان التبادر دليل اني ظني حجة للعرف فان اهل العرف اذا دخلوا في اصطلاح ورأوا سبق بعض المعاني عندهم حين الاطلاق اللفظ فيفهمون انه موضوع له بالشرائط المتقدمة فان قلت هذه العلامة دورية لان تبادر المعنى موقوف الى العلم بالوضع والعلم بالوضع موقوف عليه هذا دور ظاهر قلت التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل المستكشف لا العالم للعالم لانه تحصيل للحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل للحاصل للعالم ولا الجاهل للجاهل لانه دور وتوهم انه يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الواحد فالمحذور باق مدفوع بانه يتم في الشخص الواحد اذا كان عالما اجمالا وجاهلا تفصيلا لان العلم التفصيلي موقوف على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان مضافا الى ان العلم بالوضع ليس موقوفا على التبادر بل يمكن حصوله بامارات اخر فان قلت لعل السبق انما هو لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيما فرضته قلت اما اولا فبان القول بالمناسبة الذاتية باطل لما مر في بحثه وثانيا فبان وجود المناسبة الذاتية لو سلمناه يشترط العلم بها في فهم المعنى ولولاه لكان

وجود

كل احد عالماً بجميع الالسنة مع ان الواقع خلافه فان قلنا القرينة في ذلك سبب الفهم
اما الوضع واما القرينة ان كانت اعم من الشهرة الوحيدة في الاوضاع التعيينية فانتفاء الثانية
فيها ممنوع لوجود ما فيها وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ممنوع قلت
المراد ما سوى الشهرة فانها داخلة في الوضع لانا لا نعني من الوضع الا اختصاص المعنى
بالنسبة الى الوضع تعيينياً واما الشهرة في المجاز المشهور فليست سبباً للتبادر بل
يتبادر الحقيقة المرجوحة من اللفظ اولاً ثم بعد الالتفات التفصيلي الى الشهرة يتبادر
المجاز فتلك الشهرة داخلة في القرينة وما جعلناه داخلة في الوضع من الشهرة هي الشهرة
البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها ولذلك
ترى ان التبادر الاطلاقي غير دال على الحقيقة وذلك لان شيوع هذا الفرد من المطلق
انما هو بالقرينة وهي الاعتياد مثلاً كما في الاكل فان المتبادر منه عند الاكل بقدر
ذرة ولكن لا يصح سلبه منه فالتبادر انما هو بالقرينة فان قلت اللفظ والدليل
الوضع قبل الاستعمال لا يتبادر منه معناه الحقيقي قلت التبادر فيه الفرق
موجود للجاهل بالنسبة الى العالم فالصغرى ممنوع فان قلت الحقيقة استعمال
اللفظ في المعنى الموضوع له كما مر والتبادر يدل على الوضع دون الاستعمال فلا
يستلزم الحقيقة بيان ذلك ان الواضع اذا وضع اللفظ لمعنى فكلما حصل
اللفظ المذكور بباله وان لم يستعمل يتبادر منه معناه الموضوع له فالتبادر
دليل الوضع وليس دالاً على الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة وايضاً اذا وضع
اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه ثم تجوز منه بحيث استعماله في المعنى المجازي قبل ذكر
القرينة يتبادر منه المعنى الحقيقي مع فقد الاستعمال ح وايضاً يجوز ان يستعمل
اللفظ في بعض الافراد الموضوع له ويصير ذلك متبادراً من اللفظ فان
الحقيقة

الحقيقة غير متحققة اذ ليس الموضوع له بعض الافراد مع وجود التبادر قلت غرضهم
من دلالة التبادر على الحقيقة ليس على سبيل الاطلاق بل مرادهم ان تبادر المعنى
المستعمل فيه اللفظ علامة الحقيقة وذلك ظاهر من كلماتهم في خلال الباب من الاستدلالات
ووقع التصريحات ودكره الثاني الامر الخامس مما اذا شككنا في تبادر انه هل
هو وضعي او اطلاقي فالاصل ان يكون وضعياً لوجوه الاول انه لو لم يكن هذا
التبادر حجة فلا يكون حجة الا في مواضع قليلة لان التبادر الاصلي ذي قليل
غاية القلة فكل موضع من مواضع التبادر اتفاقية يحتمل هذا الاحتمال وهو
خلاف اتفاق اهل الكمال الثاني انه لو كان اطلاقياً يلزم تعدد الحادث
اذ لا بد من تبادر حادث اضافة بالنسبة الى المعنى الحقيقي والاصل عدم تعدد الحادث
الثالث ان التبادر الحادث اكثر من الاطلاقي اذ كلما لو وجد فيه الاطلاقي يوجد
الوضع ايضاً لان الحادث معلول الوضع ووجود المعلول بدون تعلقه محال بخلاف
العكس فانه كثيراً ما يوجد الحادث ولا يوجد الاطلاقي والمشكوك ملحق بالاغلب ثم
ان بعضاً من الاصوليين ذهب الى كون الاصل في التبادر اطلاقياً في محل الشك و
استدل على ذلك بان الغالب في التبادر الاطلاق فالمشكوك يلحق بالاغلب وفيه
ان التبادر الاطلاقي لا يوجد الا في المطلقات بالنسبة الى الافراد الشائعة والشيوع
اما يحصل بكثرة الاستعمال او كثرة الوجود فاذا شك في تحقق كثرة الاستعمال فالاصل
عدم تحققها فينتفي الاطلاقي فيما لو حصل الشيوع من غلبة الوجود وهذا القسم في غاية
القلة فكيف يلحق المشكوك بالنادر مضافاً الى عدم النتيجة نعم المطلقات وغيرها
فلا يتم الاستقراء مع ان الاستقراء على خلافه كما عرفت ثم ان بعض القائلين بان
الاصل في التبادر كونه اطلاقياً استدل عليه بان الحاقية شرط لوضعية التبادر

وكونه دليلاً على الحقيقة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فيتعين كون التبادر
اطلاقياً وجوابه اما اولاً فبان الشرطية ممنوعة بل التبادر الحاق شيء امارة للحقيقة
والتبادر الاطلاقي شيء آخر فالتبادر كلي قدر مشترك بين فردين اعني الحاقي والاطلاقي
والحاصل ان الحاقية جزء لا شرط الا ان يقول بان الشك في الجزء شك في الكل لكنه
غير ما قاله وثانياً فبانا لو سلمنا كونه شرطاً لكن الشرط عدمي مطابق للاصل فالاصل
تحقق هذا الشرط لان وجود الاطلاق موقوف على غلبة الوجود او غلبة الاستعمال
نعم لو تحقق احدى الغلبتين فيصير الشك في الحادث ولا يجري الاصل وثالثاً سلمنا كل
ذلك لكن الدليل الوارد ان الاستقراء احصل حاكم بان التبادر حاقي في صورة الشك
ثم ههنا ميزان تتميز الحاقي من الاطلاقي وهو صحة السلب فان وجدت في هذا الفرد
المتبادر فيحكم بالمجازية لان حمل التبادر على الاطلاقي اكثر من صحة السلب على المجاز
ثم الا فيحكم بالحقيقة وكذا الحال في عدم التبادر فيميز بعدم صحة السلب لو شك
في تبادر انه هل هو بالمعنى الاعم او الاخص فمقتضى الاصل الثاني الكثرة فالمشكوك
يلحق به فان الاشتراك الذي يقتضيه التبادر بالمعنى الاعم قليل ومنه يظهر
الحال في عدم التبادر لو شك فيه المطلب الثاني في صحة السلب وعدمها
وكل منهما اما اضافي الى الحقيقة او الى المجاز وعلى التقديرين اما المراد الكل
او في الجملة فالاقسام ثمانية صحة سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وهي علامة
المجازية مورد الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عنه وهي علامة الحقيقة وصحة
سلب الحقيقة في الجملة وهي يكشف عن مجازية الاستعمال بالنسبة الى المسلوب
ولا ينفي الوضع راساً وصحة سلب المجاز في الجملة فالاول من اقسام علامة المجاز
والثاني غير ممكن

والثاني غير ممكن لنا وان كان علامة للحقيقة في الواقع اذ لا نعلم بكل المجازات
غير ممكن غالباً لنا فلو كان علامة يلزم الدور الغير المندفع والثالث ايضاً لا يثمر
فيما نحن فيه لان الغرض من هذه العلامة معرفة الوضع وعدمه والقسم الثالث
لا يفيد شيئاً منهما بل غاية ان المسلوب عنه معنى مجازي بالنسبة الى المسلوب اما احتمال
الوضع الآخر له فلا ينفيه هذه العلامة اذ يصح سلب بعض المعاني المشترك عن بعض
آخر والرابع ايضاً غير مفيد اذ سلب بعض المجازات لا يكون علامة للحقيقة لصحة سلب
بعض المجازات عن بعض ولا يكون علامة للمجاز لصحة سلب بعض المجازات عن الحقيقة
ايضاً فالذي هو علامة انما هو الاولان والاول منهما علامة وتوجد في الخارج بخلاف ثانيهما
فانه علامة واقعية ولا نصل اليد اليه كما مر واما الاقسام الاربعة من جانب عدم
صحة السلب فاولها اعني عدم صحة سلب كل الحقائق ليس علامة لنا للدور الغير المندفع
مضافاً الى عدم تحققه اذ كيف يجوز عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد
الاستعمال وثانيها اعني عدم صحة سلب كل المجازات فليس علامة لنا ايضاً لما مر في صحة
السلب وثالثها اعني عدم صحة سلب المجاز في الجملة فعلامة المجازية لكن في الواقع مما
لا ينفعنا في اثبات الحقيقة عدم صحة سلب الحقيقة في الجملة فالعلامة لنا من هذه الاقسام
صحة سلب كل الحقائق وعدم صحة سلب الحقيقة في الجملة وكل منهما اما اصطلاحاً وبيان
او نفعاً بهتيان فالاقسام اربعة وكلها حجة لوجوه اربعة الاول اتفاق العلماء
على انهم تمسكوا في جانب عدم صحة السلب كالشارح الجواد وسنده عدم دفع الدور
في عدم صحة السلب وسيجيء دفعه انشاء الله الثاني اطباق اهل اللسان الثالث
الاستقراء القطعي التام كما مر في التبادر الرابع الدليل العقلي وهو انه لو لم يكن

عدم صحة سلب المعنى الحقيقي فهذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى دليل ثم الظاهر من شرط
التبادر تشترط في هذه العلامة ايضاً مضافاً الى انه لا يجري فيما كان وضعه عاماً
والموضوع له خاصاً كالمبهمات والحروف وذلك للاستتار في التعريف لو قال السكي مثلاً
وكذلك الحال في الهيئات واذا تعارض هذه العلامة مع التبادر فاما كلاهما الاجماليان
فذلك محال او احدهما الاجمالي والآخر تفصيلي فالاجمالي مقدم وان كانا
تفصيليين فالحق تقدم هذه العلامة على سابقها لانا لم نجد مورداً تخلف هذه العلامة
بخلاف التبادر فالاستقراء في صحة السلب اتم منه في التبادر فان قلت كون
عدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور المصرح اذ معرفة كون هذا المعنى حقيقياً
موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى
حقيقة وليس الدور مضمراً كما قيل لجعله علامة الحقيقة عدم صحة سلب جميع الحقائق
وذلك لما مر من ان علامة الحقيقة عدم صحة سلب الحقيقة في الجملة ويلزم الدور
المضمر في جانب صحة السلب لان معرفة كون المعنى مجازاً موقوف على معرفة صحة
سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وهو موقوف على معرفة كل المعاني
الحقيقية وهو موقوف على معرفة مجازية المعنى المفروض وهو دور مضمر
وليس مصرحاً كما قيل لجعل علامة المجاز صحة سلب الحقيقة في الجملة وذلك لما
مر من ان علامة المجاز صحة سلب جميع الحقائق حتماً ليس علامة حتى للزوم
الدور قلت عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل المستكشف وكذا
الحال في صحة السلب كما مر في التبادر واما الشخص الواحد فالدور فيه
مندفع بتعدد الجهة اعني الاجمال والتفصيل كما سبق فان قلت

الدور

في صحة السلب

الدور غير مندفع عند اختلاف الشخص وتعدده لان الجاهل لا يعلم ان السلب الذي
صدر عن العالم من اي الاقسام الاربعة هل هو مما يكون علامة للحقيقة او ليس + خاص
حقيقة فمعرفة ان هذا السلب من الاقسام الذي يكون علامة لنا موقوف
على معرفة الحقائق فيعود الدور قلت معرفة ان السلب الذي صدر من العالم
من القسم الذي هو علامة الحقيقة تحصل بمجرد صدور السلب مجرداً عن القرينة
فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجرداً عن القرينة حكمنا بانه مجاز فيه اذ
لو كان حقيقة فيه ولو على نحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب من العالم بلا
قرينة فلو كان غرضه سلب بعض المعاني المشترك عن بعض اقام القرينة على
ذلك مثل ان الذهب ليس بعين جارية او باكية وهكذا لا يقال حمل سلب
العالم مجرداً عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق مستلزم لاستعمال المشترك
في جميع معانيه ولكونه ظاهراً في الجميع عند التجرد عن القرائن وكلاهما ممنوعان
كما مر فسلب العالم مجمل لا يثبت شيئاً من الحقيقة والمجاز قلت حمل سلب العالم
على ارادة سلب كل الحقائق لا يستلزم استعمال المشترك في جميع معانيه ولا ظهوره
فيه عند التجرد عن القرينة لان اللفظ المشترك في هذا السلب الصادر من العالم
مستعمل في معنى مجازي شامل لجميع حقايقه اعني مسمى العين فقوله الذهب ليس بعين
اي ليس بمسمى العين وهو المسمى بعموم الاشتراك فسلب هذا المعنى المجازي مستلزم
لسلب جميع حقايقه كما هو على طبق الفهم العرفي في تلك الامثلة والقرينة على ارادة

هذا المجاز عدم وجود القرينة المعينة لاحدى الحقايق فان الغالب في تلك الصورة
ارادة نفي التسمية فعدم وجود القرينة المعينة قرينة غالبة لعدم ارادة عموم
الاشتراك فان قلت عدم صحة السلب بلا قرينة موجود في قولك الذهب
ليس بعين اذا اريد منها الجارية ~~فالعلامة اعم من ذي العلامة~~ فهذا الكلام
بلا قرينة المجازية غير صحيح مع ان الذهب ليس حقيقة في العين بمعنى الجارية فالعلامة اي
اعم من ذي العلامة فان قولهم لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين يحتمل ان يكون
المراد ان الذهب ليس بعين اذا اريد منها الجارية لفقد القرينة ويحتمل ان يكون
المراد ان الذهب ليس بعين غير صحيح لاجل ان العين اسم للذهب فعلى الاول لا يدل
على الحقيقة بخلاف الثاني قلت الامر كذلك لكن الغالب من هذا الكلام هو
الاحتمال الثاني وارادة ان عدم الصحة لاجل ثبوت التسمية والحاصل انا اذا
سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد في معنى اللفظ
حكمنا بالمجازية في المعنى المسلوب عنه وان علمنا بالاشتراك فهو ايضا علامة
المجاز لغلبة ارادة نفي التسمية وان دار الامر بين الاتحاد والاشتراك فيحمل على المجازية
لعدم خروجه واقعاً عن احد الامرين وفيهما يحمل على المجاز فكذلك فيه وان سمعنا من
اهل اللسان انه لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة
وان علمنا بالاشتراك فكذلك لان ارادة نفي التسمية قرينة غالبة وان شككنا
فيهما فكذلك لعدم خروج المشكوك عن احدهما واقعاً وحكمهما الحمل على الحقيقة
ثم ان عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة على جهة التطابق بل يكشف عن احد

الامور

الامور اما انطباقه مع الموضوع له حقيقياً واتحاده معه مصداقاً او كونه فرداً
فلا يرد ما قيل ان عدم صحة السلب موجود في المتساويين فانه لا يصح سلب احدهما
عن الآخر كالانسان والناطق وكذلك في العرض الخاص بل العام اذ لا يصح سلب
الانسان عن الماشي والضاحك وكذلك في سلب الكلي عن الفرد مع ان شيئاً
مما ذكر ليس بحقيقة ووجه ضعفه ظاهر من ان عدم صحة السلب يكشف عن احد الامور
الثلثة ولا يكشف عن التطابق مع الموضوع له فقط ولكن اذا حصل الشك
في التطابق والتصادق وغيرهما فالتميز انما هو بالامور الخارجية من عدم صحة
السلب عن الفرد الآخر فيكون ذلك من باب التصادق او صحة سلب العينية
في الكلي والفرد في العرض العام والخاص والحاصل ان التميز بالقرائن الخارجية
ثم ههنا اجوبة اخر على الدور من الفاضل الجواد والفاضل القمي وغيرهما وكلها
باطلة وقد اعرضنا عن ذكرها لان دفع الدور واضح على ما صرنا اليه فالاطالة
توجب الملالة المطلب الثالث في الاطراد وعدمه والمراد بالاول ان يكون اللفظ
مستعملاً في مورد لموجب جاز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى مع العلم بعدم
مدخلية خصوصية المورد فذلك علامة للحقيقة والمراد بعدمه ان يكون اللفظ
المستعمل في مورد لموجب لا يجوز استعماله في كل مورد وجد هذا الموجب فيه واختلفوا
فيها على اقوال ثالثها كون عدم الاطراد علامة للمجاز دون الاطراد
وقد نسب الى الشيخ البهائي وكلامه ليس صريحاً والظاهر انه هذا التفصيل لانه
قال ويعرف المجاز بعدم الاطراد دون العكس بقوله ولا عكس يحتمل ما ذكرنا اعني عدم حجية الاطراد

في الاطراد وعدمه

ويحتمل ان يكون المراد ان عدم الاطراد علامة المجاز ولا حجيته لم يخف ان بعض المجازات
ايضا مطرد ولا يبعد ان يكون الظاهر هو الاحتمال الثاني لانه في صدد عد امارات
المجاز وعد منها صحة السلب ولم يذكر عدم صحة السلب ثم ذكر عدم الاطراد فالظاهر
عدم ذكره الاطراد نظرا الى سوق كلامه فنقول الثالث لا يوجد قائل صريح والحق في
المقام على ما يرفع الابهام عن وجه المرام عدم كونها حجة لانا بينا سابقا ان المجازات
كالحقائق توقيفية ولا يصح التجوز الا بعد وجود الموانسة العرفية كما مر سابقا
مفصلا فكلما وجد الموانسة المذكورة صح التجوز سواء وجد احد العلايق ام لا
فعلى هذا يوجد الاطراد في المجاز كما انه يوجد في الحقايق فالاطراد لازم في الحقايق
والمجازات فعدم الاطراد ليس موجودا حتى يكون علامة للمجاز فان قيل القارورة
مستعملة للزجاجة لكونها ما يستقر فيها الشيء مع عدم استعمال القارورة في كل ما يستقر
فيه الشيء والفاضل والسخي لا يطلقان على الله تعالى مع وجود موجب استعمالهما على
المخلوق اعني ذات ثبت له العلم وذات ثبت له الجود في الله تعالى فعدم الاطراد
موجود في الحقايق عليهذا قلت اما الجواب عن القارورة فاولا بانا لا نسلم
وضعها لمطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل وضعها لخصوص الزجاجة وثانيا فبانا لا نسلم
عدم صحة استعمالها في غير الزجاجة بعد الاعتراف بوضعها لما يستقر فيه الشيء وثالثا
فبانه يمكن النقل بعد الوضع لما يستقر فيه الشيء الى خصوص الزجاجة واما عن الفاضل
والسخي فاولا فباحتمال وضعهما لمن شانه فقدهما وليس كذلك الخالق تعالى وثانيا فبمنع
عدم صحة الاستعمال على فرض الوضع لمطلق ذات العلم والجود مع ان الفاضل يطلق
على الله تعالى كما ورد في الادعية الماثورة مثل الجوشن الكبير ثانيا ثالثا في عدم صحة

لاصل

في امارات الحقيقة

لاجل ان اسماء الله توقيفية يعني ان صحة استعمال الاسماء على الله انما هو اذا لم يصل منع الشارع
وفيما نحن فيه يحتمل المنع وليس المراد بالتوقيفية الوصول من الشارع بل
معناه عدم المنع وذلك لان السيرة المستمرة من قديم الدوران وحديث الزمان
على استعمال الالفاظ فيه تعالى ما لم يصل منع من الشارع كما ان اهل الترك يعبرون
عنه تعالى بتاري مع عدم وصول هذا اللفظ من الشارع ومما ذكرنا ظهر بطلان
الاقوال فلا حاجة الى التطويل والعجب من صاحب الضوابط حيث صار الى عدم
وجود عدم الاطراد ومع ذلك قال تمسكا بعدم الاطراد في بعض المواضع انما هو
لكشفه عن عدم التبادر الغالبي وليس الا تسامحا في الكلام المطلب الرابع
في امارات اخر منها صحة التقسيم فانه يدل على كون اللفظ حقيقة في المقسم لان
اغلب ما وجد فيه ذلك كان حقيقة والمشكوك يلحق بالاغلب والقول بلزوم الاندراج مدفوع
بامرية التبادر وهذه امارة ظنية قد تتخلف عن الحقيقة كما ان الماء يصح تقسيمه
الى المطلق والمضاف مع ان الاخير ليس فردا من الماء لصحة سلبه عنه ومنها
التزام التقييد للمجاز وعدمه للحقيقة فان المعنى المجازي بدون القرينة غير صحيح كما
في نار الحرب وجناح الذل والحق عدم حجيته لان القرينة قد تكون حالية فلا يلزم
التقييد اللفظي مضافا الى ان القرينة لا تسمى قيدا اصطلاحا ومنها اختلاف
الجمع فانه دليل على الحقيقة لان جمع المعنى المجازي غير جمع المعنى الحقيقي كالامور
فانه جمع للامر بمعنى الفعل فانه معنى مجازي له وجمعه مخالف لجمع حقيقته اعني الاوامر

بمعنى القول فانه يجمع على اوامر وهو مبني على دفع الاشتراك بالاصل والاصل عدم حجيته
لان جمع المعنى المجازي قد يكون موافقا لجمع معناه الحقيقي مضافا الى ان ذلك
ليس امارة مستقلة اذ لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك والاصل ليس من الامارات
ومنها الاشتقاق فان المعنى الحقيقي يشتق منه المشتقات بخلاف المجازي وتحقيقه
الاستقراء ولا دلالة لصحة الاشتقاق على الحقيقة وعدمها على عدمها والحق ان الاستقراء
ثابت ومنها المنافرة والمعارضة والمناقضة في المجاز وعدمها في
الحقيقة والحق انه راجع الى التبادر والعدم ومنها الاستقراء وهو ينقسم الى
التام والناقص فالاول مفيد للعلم والثاني قد يفيد العلم للكثرة وقد يفيد الظن وحجيته
ثابتة عند العلماء وبالاتفاق مضافا الى انه لو لم يكن حجة لما ثبت اكثر الهيئات
كما في استقراء رفع كل فاعل ونصب كل مفعول وهكذا ومنها القياس واختلف
فيه العامة والخاصة فقيل بحجيته كالمحكي عن المبتدئ والتهذيب والاكثر محققي الخاصة و
العامة على عدم حجيته وبعض العامة وفصل بين الحقيقة فقال بعدم حجيته فيها
وبحجيته في المجاز للاول الدوران بمعنى ان الخمر مثلا حقيقة في ماء العنب ما دام
مسكرا فمتى ارتفع ارتفع الاسم فيحكم بان كل مسكر خمر وفيه ان الدوران انما هو
بالاسكار وعلة في غير ماء العنب ليس بمحقق موجودا وان وجدا فالخمر الاخر في
السكر مع انه لم يظهر لا يعتبر في اللغات مضافا الى ان الدليل اخص على حجيته دليل

٦٠

في امارات الحقيقة

غير موجود مع انه يمكن ان يقال الحملة الاخبار فيحمل بطلان القياس في اللغات ايضا
كالاحكام والمفصل قال ان المجاز لما كان امره اسهل فيجوز العمل بالقياس دون الحقيقة
وفيه انهما توقيفيان لا فرق بينهما في لزوم الوصول من الواضع اما بالتنصيص
او بغيره ثم ان ههنا اشياء اخر ليست من الامارات كالاصول المثبتة للوضع
فانها من الادلة الصالحة

اصل في المشتق وتحقيق

في المشتق

الكلام فيه يتوقف على رسم مقدمات المقدمة الاولى في تعريفه اعلم ان المشتق هو
اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الماخوذ فرعا والماخوذ منه اصلا واقسامه ثلثة لان
الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبه او لا والاول هو المسمى بالاشتقاق
الاصغر ويقال له الصغير ايضا والثاني اما يكفي فيه موافقة الفرع مع الاصل في المعنى
مع الاصل في الترتيب او يكفي فيه الموافقة في المعنى والمخرج والاول يسمى بالكبير و
قد يقال له الصغير ايضا والثاني هو الاكبر والمراد بالمشتق ههنا هو القسم الاول
وحده الفرع الموافق لاصله ولو حكما في حروف اصوله مع الترتيب فقولنا الفرع
يشمل المعدل ولكنه خرج بقولنا الموافق لاصله في حروف اصوله وخرج الموافقة من حروف
الزوايد كالاستدراج والاستخراج والمراد بالموافقة هو الموافقة بالذات كما هو
المتبادر منها لا الصفات كالمخرج وغيره والقيد بقولنا ولو حكما انما هو لادخال
فعل امر الحاضر فان حروفه موافق للمصدر حكما وهذا التعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل

والفرع والا فيلزم الدور لان معرفة الاصل والفرع موقوف على معرفة الاشتقاق وتعريفه بهما دور
كما قيل في دفعه بأن المراد بالاصل الاصل الجزئي ومعرفته موقوف على معرفة الاشتقاق الجزئي لا على
معرفة الاشتقاق الكلي الذي هو المعرف مدفوع بأن معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق
الجزئي وهو يتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان الاصل الجزئي يتوقف على معرفة
الاشتقاق الجزئي من حيث جزئيته فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل
الجزئي لزم الدور مضافا الى ان الغرض تعريف ماهية الاشتقاق انما هو التوصل الى معرفة
جزئيات الاشتقاق الكلي فاذا توقف معرفته في جزئيات الاصل المأخوذة في تعريف الاشتقاق
الكلي على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ثم انه لا بد من التغاير بين الفرع والاصل معنى
لئلا يلزم الترادف ولفظا لانه لولاه ارتفع التعدد وهو من شرطه بالضرورة فبالتغاير
المعنوي ينقسم الى تسعة اقسام الماضي والمضارع والامر الى آخره ومن التغاير اللفظي
يحصل خمسة عشر قسما لان الاختلاف اما بالحركة او بالحرف زيادة او نقصانا وحدانيا او
ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فالوحداني اربعة مثل زيادة الحركة او الحرف او نقصانها او
والثنائي ستة مثل زيادة الحركة والحرف او نقصانهما او زيادة حرف ونقصانه او زيادة
حركة ونقصانها او زيادة حرف ونقصان حركة او بالعكس الثلاثي اربعة نقصان حركة مع
زيادة حركة وحرف او نقصان الحرف مع زيادتهما او نقصانهما مع زيادة حرف او نقصانهما
مع زيادة حركة والرباعي نوع واحد زيادة حرف وحركة ونقصانهما فهذه خمسة عشر نوعا المقدمة

الثانية

الثانية في ان محل النزاع انما هو المشتق المصطلح الجزئية لا في لفظ اسم الفاعل فانه يصدق حقيقة
على ضارب اذا اريد به الاستقبال مع انه مجاز مضافا الى ان الموضوع في المشتق اما هو فاعل
او جزئياته الاجمالية كالضارب والناصر واشباههما والموضوع له اما ذات ثبت له المبدء
او جزئياته فلفظ الاسم الفاعل لا يكون موضوعا له فلا نزاع فيه ثم انه لا بد في المشتق
من زمان التلبس وزمان النسبة وزمان النطق والنسبة بين كل واحد مع الآخر
عموم من وجه وقد يجتمع الكل مثلا قد يكون التلبس في يوم السبت والنسبة في يوم الاحد
والتكلم في يوم الاثنين كان تقول زيد ضارب في الاحد مع ان التلبس وقع يوم
السبت فالتلبس ماض بالنسبة الى زمان النسبة الذي هو يوم الاحد وهو ماض بالنسبة
الى حال التكلم والنطق وبواقي الاشكال واضحة المقدمة الثالثة في الحال
المشتق اعلم انه قد يراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال اي حال التلبس
لا حال النطق وقد يراد به حال النطق وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي و
حال النطق وهو صدور المبدء من الذات حالا او ماضيا وقد يراد به القدر المشترك
بين الحال والاستقبال وهو مطلق اتصاف الذات بالمبدء حالا او استقبالا ثم على
التقادير الستة المبدء اما من الحاليات كالضارب او من الملكيات كالعالم او من
الحرف كالخياط فالمراد بالتلبس في الاول الشغل به وفي الثاني عدم طريان النسيان
وفي الثالث عدم الاعراض الطويل مع عدم قصد الرجوع فالتلبس في كل بحسبه

زيد الفضلا ايادي على رضا

ثم ان الملكة اعم من الحرفة لعدم انفكاك الحرفة عن الملكة بخلاف العكس مثلا الخياط اذا
علم ولم يعمل به فالملكة موجودة دون الحرفة كما وقع من صاحب القصول حيث جعل النسبة
بينهما عموما من وجه ليس في محله ثم اطلاقه على الماضي يتصور على وجوه خمسة الاول ان
يطلق الضارب على من ضرب في الامس بعلاقة ما كان الثاني ان يراد من ضارب في
ضارب في الامس بارادة الزمان والرابط من نفس اللفظ الثالث ان يراد الرابط
من اللفظ والزمان من الخارج كقولك زيد ضارب في الامس الرابع ان يراد الرابط
من الخارج والزمان من اللفظ كقولك زيد كان ضاربا بمعونة الامس الخامس
ان يراد الرابط والزمان كلاهما من الخارج كقولك زيد كان ضاربا في الامس ثم استعماله
في المستقبل ايضا يتصور بهذه الوجوه الخمسة واما اطلاقه على حال النطق فاما
ان يراد الزمان من اللفظ او من الخارج اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يكون مورد
علم فيه بالتفصيل حقيقية او مجازية بالاتفاق لانهم قالوا ان كون المشتق حقيقة
في حال التلبس اتفاقي وهو مجمل لانه ان اريد الزمان اعني الحال من نفس اللفظ
فلا يبعد القول بالمجازية وان اريد من الخارج فالظاهر الحقيقة فلا اتفاق في صريح
في احد الشقين وقال بعضهم ان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال
اتفاقي وكذلك القسم الثاني من الاستقبال وقيل انه حقيقة في القسم الثاني من
الاستقبال وقيل ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط اتفاقا وقيل النزاع في

القسم الثالث

القسم الثاني من الماضي وقيل هذا مع القسم الرابع من الماضي محل النزاع والقسم
الثالث من الماضي والمستقبل فسكوت عنهما في كلماتهم والحاصل ان كلماتهم مضطربة
في تحرير محل النزاع الا انا نعلم اجمالا بكون القسم الثاني من الماضي محلا للنزاع عند
الكل فلذا قيل ان اطلاق المشتق في الماضي بالنسبة الى زمان النسبة محل النزاع
وقيل المضي بالنسبة الى زمان النطق محل النزاع فلا بد من التكلم على وجه يظهر
جلية الحال في كل تلك الصور المتقدمة الى العبرة في التناقض بين كلام
الاصوليين مع النحويين فان النحويين اتفقوا على عدم دلالة المشتق على
الزمان لانه اسم والاسم يفرق عن الفعل بعدم الدلالة على احد الازمنة
مع ان الاصوليين اختلفوا على ذلك وليس هذا الا تناقضا بين كلامهم
حتى ان الشخص الواحد في كتابه في النحو يقول بعدم الدلالة وفي كتابه في الاصول
ذكر ذلك الاختلاف كالشيخ البهائي في الصمدية والزبدة حيث اختار في الاول
ما يناقض في الاول كالحاجبي في الكافية ومختصر الاصول ويمكن الجمع بين القولين
بوجوه الاول ان الاصوليين يقولون بكون المشتق حقيقة في حال
التلبس واعم من الماضي والحال والاستقبال كما توهمه الفاضل القمي الثاني
ان مراد النحوي عدم الدلالة بهيئة لفظ المشتق ومراد الاصولي الدلالة
بهيئة الكلام اعني زيد ضارب لا بهيئة ضارب فقط الثالث ان مراد النحوي

عدم الدلالة تضمنا ومراد الاصوليين الدلالة التزاما الرابع ان مقصود
النحوي عدم الدلالة لغة ومراد الاصولي الدلالة عرفا ويمكن ان يقال في ميدان
الجدال ومحل القيل والقال ان هذه الوجوه كلها ساقطة عن درجة الاعتبار اما
الوجه الاول فلان غايته ذلك دفع التناقض بين الكلام النحوي ومن يقول
بكونه حقيقة في حال التلبس من الاصوليين وما يدفع التناقض بينهم وبين ساير
الاقوال فمثل من يقول بكونه حقيقة في حال النطق واما الثاني فلان محل
النزاع في دلالة هيئة المشتق لا هيئة الكلام كما هو المفهوم من عناوين اكثر
الاعلام واما الثالث فلان الظاهر من النحويين عدم الدلالة مطلقا لا التزاما
ولا تضمنا فتدبر واما الرابع فبان غرض الاصوليين ايضا اثبات المعنى
اللغوي كما لا يخفى على الناظر الى ذكرهم تلك المسئلة في المبادى اللغوية فيثبت التناقض
بين كلامهم ويمكن القول بتقديم كلام النحويين لانهم اقرب الى عرف اهل اللسان
ويمكن ان يقال بان قول الاصوليين مقدم لانهم اطلعوا على ما اطلعوا
عليه النحويون وما لم يطلعوا عليه منهم ادق من النحويين المقدمة
الخامسة في ثمرة النزاع وهي ظاهرة بعد نقل الاقوال ولنمثل مثالا
ليظهر حقيقة الحال وهو كراهة البول تحت الشجرة المثمرة والمثمرة مشتق
وتفصيل الكلام فيه ان اطلاق المثمرة على الشجرة يتصور على وجوه ثلثة

ارادة

ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل او بالملكة او بالنوع فان كان المراد من اللفظ
الاول فان قلنا بان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة وجود الثمرة
على الشجرة وان قلنا بكونه حقيقة في الماضي او القدر المشترك بين الحال والماضي
فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن بالفعل وهكذا بالنسبة الى ساير
الاقوال وان كان المراد من اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال
التلبس فالكراهة انما هي في زمان وجود الملكة وان لم توجد الثمرة بالفعل ما لم تنتف الملكة
بيبس الشجر مثلا وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد زمان وجود
الكراهة الملكة الى زمان بقاء الشجرة قائمة رطبة او يابسة لا بعد وجود الثمرة كما صرح به
صاحب الضوابط اذ محل الكلام بعد ارادة الملكة منه وان اريد المعنى الثالث من
اللفظ فان قلنا بانه حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة وجود الثمرة قائمة
ابدا وان كانت يابسة وان لم تثمر ابدا وهكذا وكذا النظر في الثمرة في النزاع في
استعمال سؤر اكل الجيف فيتصور فيه ايضا هذه الوجوه الثلثة المقدمة السادسة
في تأسيس الاصل والاصل هو التوقف لتوقيفية الالفاظ والعجب من الفاضل الجليل
والمحقق النبيل صاحب الضوابط سلمه الله فانه قال كونه حقيقة في حال النطق اتفاقي
ظاهرا اما من جهة كونه حقيقة حال النطق او حال التلبس او القدر المشترك
بين الماضي والحال فعند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا مثلا

ايراد على الضوابط

ايراد على صاحب الضوابط

يدفع باصالة عدم الاشتراك اللفظي وفيه انه لا يلزم الاشتراك اللفظي بل كونه حقيقة في
حال النطق يحصل بالاشتراك المعنوي ايضا اعني صدور المبدء حالا او ماضيا والاشتراك المعنوي اولى من المجاز ولا اتفاق على كونه حقيقة في حال النطق فاصلا
كما اعرف به سلمه الله ايضا ومنه يظهر ضعف ما تمسك به الفاضل القمي في كون المشتق
حقيقة في حال التلبس بانه اتفاقي فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدء لزم الاشتراك
اللفظي والمجاز ووجه الضعف ان القائل بكونه حقيقة في الماضي لا يقول بكونه حقيقة
فيه بخصوصه بل يقول بالاشتراك المعنوي ثم العجب من صاحب الضوابط انه حيث تمسك
بكونه حقيقة في حال التلبس باتفاق النحاة على عدم دلالة المشتق على الزمان
عكس الفعل مع انه سلمه الله يقول بعدم حجية نقل اللغوي الذي منهم النحويون في اللغات
لان اللغات متفقة في الثابت ويحمل الاجتهاد وفي نقل الثقلة في اللغات فالوقف
هو المتبع لا التقليد كما لا يسمع قولهم في مفهوم الصفة حيث يستدلون بقول ابي عبيدة
وبحث الامر وغير ذلك واعجب من ذلك انه سلمه الله استدل بعدم صحة السلب بالنسبة
الى حال التلبس وصحته بالنسبة الى ما انقضى عنه المبدء مع انه يقول بعدم جواز اجراء
صحة السلب وعدمها في اثبات المبهمات ولعل ذلك لانه تمحضا في الكلام و
غفلة في المرام المقام اذا عرفت تلك المقدمات ففي المسئلة اقوال عشرة الاول
انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء وهو مذهب العلامة وابن سينا والشافعي

وتابعه

ايراد على الفاضل القمي

ايراد على صاحب الضوابط

وتابعيه وصاحب الزبدة وجامع المقاصد وغيرهم بل قيل هو مذهب الاكثر الثاني انه مجاز
فيما انقضى عنه المبدء وحقيقة في حال التلبس وعليه جمع من المتاخرين والمتقدمين
كالقاضي في المنهاج والرازي والحنفية والقول بين المتقدمين منحصر فيهما كما قيل الثالث
التفصيل بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان المبدء من المصادر السيالة
كالتكلم والاخبار ومجاز في غير ذلك وبعبارة اخرى حقيقة فيما لا يمكن بقائه ومجاز
فيما يمكن بقائه ومراده من قوله حقيقة فيما انقضى عنه المبدء في القسم الاول انه يقال
لمن هو مشغول بالتكلم انه متكلم وان كان بعض الكلام منقضيا وليس مراده ان المتكلم
في الامس يقال له انه متكلم حقيقة اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة
وغيرها ولم نجد دليله الرابع انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان من الثبوتيات
كالمؤمن والكافر اللذين يصدق عليهما اللفظان حال النوم ايضا دونما اذا كان
من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاكل والحكم ودفع اعم من السيالة اذ السيالة
لا تطلق الا على ما ركب من افعال يجب اذا اراد الشخص الاتيان بالفعل
الاخر انتفى الاول ويشهد عليه مثال من التكلم والاكل والحدوثي قد يكون فعلا
واحدا اعتباريا ايضا كضربة واحدة وهذا التفصيل من التفتازاني في شرح
الشرح الخامس كونه حقيقة فيما لم يطرء على المحل ضد وجودي للاول ومجازا حقيقة
فيما انقضى عنه المبدء كاطلاق الاسود على ما صار ابيض بعد كونه اسود

فانه مجاز والا لحقيقة السادس كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ اذا كان المشتق
محكوما عليه دون ما اذا كان محكوما به السابع الحقيقة ان كان الاتصاف بالمبدأ اكثر
بالذات بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا
عن المبدأ وراغبا عنه كالكاتب والخياط والقارى الثامن انه لا قاعدة كلية في
المشتقات بل المتبع فهم العرف في كل لفظ وهو من صاحب مفاتيح الاصول التاسع كونه
حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال اذا كان المبدأ متعديا كالضارب والا لحقيقة
في الحال فقط كالحسن والقبح وهو من صاحب الفصول العاشر التوقف وهو من الامدى
وجماعة والحق بين الاقوال هو القول الثاني يعني انه حقيقة في حال التلبس فقط سواء
كان في الماضي كقوله زيد كان قائما في الامس او في الحال كقوله زيد قائم الآن او الاستقبال
كقوله زيد يصير قائما غدا او مجاز في غيره وليس الزمان داخلا في مفهومه والدليل عليه يتبادر
التبادر فان هيئة المشتق مرآة عن القرائن المسموعة من وراء الجدار منها اتصاف
الذات بالمبدأ وتلبسها به كائنا ما كان بالتبادر وربما يعني الاخص وتبادر الغير بمعنى
الاخص موجود في غير حال التلبس ولكن تلبس كل بحسبه فالتلبس بالملكة غير التلبس
بالحرفة والحال فان كان المبدأ في المشتق حاليا يتبادر من المشتق التلبس الحالي وان
كان ملكيا فملكي وهكذا كما هو مفصل في المطولات ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم
وغيره كلها حاليات لكن حصل النقل الى الحرفة في بعضها كاكثر صيغ الفعل كالخياط والنجار

وتماملونا عليك ليظهر بطلان جميع الاقوال ولكنا نذكر ادلتها ليظهر جلية الحال وتزداد
لتشحيذ الاذهان وتصفية المقال فنقول بعون الله الملك حجة القائلين بالقول الاول
وجوه الاول عدم صحة السلب وفيه اما اولا فبانه لا يجري في الهيأت وثانيا
فبان قولك زيد قاتل عمرو ان كان المراد منه عدم صحة السلب في الماضي فلا يجديه وان
كان المراد عدم صحة السلب في الحال فهو في معرض المنع الثاني عدم التنافي في المثال
وفيه اولا منع ذلك وثانيا انه لا يقاوم عدم التبادر الذي اقتضاه بقاء الثاني
الاستعمال في الماضي والحال والاستقبال والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
والمراد الاشتراك المعنوي بين الماضي والحال فلا يرد ان الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل
وفيه اما اولا فبان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يدعى عليه غلبة الاستعمال وهو
في معرض المنع وثانيا فبان الاصل يزول بعد قيام الدليل لا حجة وراء التبادر وعدمه
الرابع صحة تقسيم الضارب الى الماضي والحال فيقال ضارب ولا ريب على قسمين منهم من هو
مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه ذلك وفيه انه لا يقاوم التبادر وعدمه
الخامس صحة التقييد فيقال ضارب امس وضارب الآن وفيه انه ليس بحجة كما مر
السادس ان جماعة ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على ما انقضى عنه المبدأ
فيكون حقيقة فيه ويمكن رد هذا الدليل بوجه الاول ان مقتضاه كونه حقيقة في
الاستقبال ايضا مع انه ليس كذلك الثاني انه اخص من المدعى اذ الكلام في جميع المشتقات

لا خصوص اسم الفاعل وفيهما نظر اما في الاول فلان الاستقبال خرج بالاتفاق واما في الثاني
فلانه لا قائل بالفصل والحق ان يجاب عنه بوجوه الاول ان ذلك خروج عن محل النزاع
اذ ليس الكلام في اطلاق لفظ اسم الفاعل بل الكلام في معاني الهيأت الثاني انه غايته الاطلاق
وهو اعم من الحقيقة الثالث ان هذا معارض باجماع النحاة على عدم دلالة المشتقات
على الزمان ولا يبعد تقدم هذا الاجماع او هو نص بالنسبة الى الاجماع المحكي في الاستدلال
الرابع ان قول النحوي لا حجية فيه في الهيأت السابع ان المشتق معناه من حصل
المشتق منه فيشمل الماضي والحال حقيقة ولا ينافيه الدليل الثالث كما توهم الفاضل القمي
حيث قال مفاد الثالث كونه حقيقة في خصوص الماضي والحال بالاشتراك اللفظي مع ان
هذا الدليل يفيد الاشتراك المعنوي ووجه عدم المنافاة واضح لان غرض القائل كونه
حقيقة في الماضي الاشتراك المعنوي كما صرحوا بذلك وفيه ان كون معناه ذلك
اول الدعوى يعني انه عين محل النزاع حجة القول الثالث انه لو لم يكن حقيقة
في الماضي فيما لا يمكن البقاء للزم المجاز بلا حقيقة فان المتكلم والجزوات لها من المصادر
السيالة ينقضي شيئا فشيئا وهم يطلقون المتكلم على المشغول بالكلام وان كان ساكتا قليلا فاطلاق المتكلم بالنسبة الى الكلمات المتعددة اطلاق
على الماضي ولا يمكن الاطلاق الحقيقي اذ الكلمة تتعدم حرفا بعد حرف فلو لم يكن المتكلم
حقيقة في الماضي لزم المجاز بلا حقيقة والجواب عنه اما اولا فبان المجاز بلا حقيقة جائز

ايراد على الفاضل القمي

وواقع فلا منافات في لزوم المجاز بلا حقيقة فيه نظر وثانيا فبان الدليل اخص
من المدعى انه لم يثبت عدم الحقيقة في غير الماضي وثالثا فبان المراد من هيئة المتكلم
تلبس الذات بالتكلم ومعنى التكلم ليس ايجاد الكلام بل المراد الاستعداد لصدور الاشتغال عرفا
فالتلبس انما هو فيه بحسبه وليس المراد التلبس العقلاني حتى يلزم ما يلزم ورابعا فبانا ننقض
بالمضارع فان استعماله في الحال حقيقة فاذا عبر عنه لم يمكن تعاقبه بالمضارع مثل يتكلم
ويخبر فيلزم عدم استعماله في الحال مع انه بطل اتفاقا حجة القول الرابع ان بقاء المبدأ
لو كان شرطا مطلقا للزم مجازية اطلاق المؤمن على النائم والغافل وهو اتفاقا باطل
وفيه اما اولا فبان الايمان موجود حالة النوم في خزانة الاعتقاد وثانيا فبانه اخص
من المدعى كما مر سابقا وثالثا فبمنع الاتفاق الذي هو جزء دليله حجة القول الخامس
انه لو كان حقيقة فيما طرء على المحل ضد وجودي للزم ان يكون اطلاق اليقظان على النائم
حقيقة في حال النوم وكذلك العكس في حال اليقظة وللزم صدق الكفار حقيقة على اكابر الصحابة
الذين كانوا قبل الاسلام كفارا والجواب عنه يظهر من التحقيق في المسئلة فان المشتق حقيقة
حال تلبسه بالمبدأ وليس كذلك في الامثلة المذكورة حجة القول السادس قوله تعالى
الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية ويمكن تقرير ذلك بوجهين الاول
انه لو اشترط البقاء في المحكوم عليه لما جاز الاستدلال بامثال هذه الايات
في اجراء الحد على من لم يكن متلبسا بالسرقة مثلا حال نزول الاية او لم يكن

موجودا الكونهم غير متلبسين حال النزول الثاني انه لو شرطنا في المحكوم عليه البقاء للزم

عدم صحة التمسك بهذه الاية في اجراء الحد على الزاني بعد الفراغ من الزنا لعدم كونه متلبسا

واحتمال التجوز مدفوع بالاصل مع انه لا قائل بعدم صحة التمسك والجواب عن الاول

فاولا بانه مبني على ان المراد بالحال حال النطق والمراد بالماضي قبل حال النطق

والاستقبال بعده وليس كذلك بل نقول المراد به حال التلبس فيصح التمسك بالاية على اجراء

الحد على المتلبس بالزنا ولو بعد نزول الاية والحاصل انه على ما حققناه في المسئلة يصح

التمسك بالاية لان المشتق حقيقة في حال التلبس وثانيا فبان الاية مختصة

بالمشافهين والاستدلال لغيرهم انما هو بالاجماع كذا في الفصول الفصل القمي وفيه نظر لان

كلام المستدل يجري في المشافهين الذين لم يكن حال الخطاب متلبسا فيتم الاستدلال وعن الثاني

فبان فهم المقتضى ههنا انما هو بالقرينة وهي ظهور ان القتل اما او غالبا يكون بعد

السرقة والجلد بعد الزنا وبيان ذلك بنحو اوضح انا وان قلنا بكون المشتق حقيقة

في حال التلبس ولكن قد يفهم منه المقتضى من زمان مضى الى زمان التركيب ويكون غالبا في الصفات

الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا وقد يفهم حال النطق كما في زيد ضارب من الحمل

الدائمية والمشابهة عليه انك لو وضعت الجامد موضع المشتق فيفهم الحالية

ايضا كقولك هذا احمر متفلا وقد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدء كاكرم العلماء

واهن الجهلاء وذلك غالبا يكون في الصفات الدائمة ثم نسلم كل ذلك ولكن نقول

الدليل

في المشتق

في جواز الامر مع علم الامر

بانتفاء شرطه وعدمه

وكاتب الكعبي

الدليل الخصم انه ان الاية على اشتراط البقاء في المحكوم مضافا الى ما احتج به المدعى

بوجه اخر وهو انه يدل على مطابقة اسم الفاعل دون المفعول وغيره مضافا الى انه يجوز الاستدلال

اوله مع كونه حقيقة في الحال باتحاد المكلفين في التكليف فاذا ثبت حال نزول الاية

فبعده ايضا يثبت باتحاد التكليف وبهذا الدليل ثبت في النفير الثاني ثم قد اجاب الفاضل

القمي وصاحب الاشارات عن التقرير الثاني بانا نثبت الحد على من انقضى منه الزنا مثلا

بالاستصحاب وفيه اما اولا فبانه ليس جوابا عن هذا الدليل اذ المستدل قال لو لا ذلك لما

جاز الاستدلال بتلك الاية وانت استدللت بالاستصحاب لا بالاية وثانيا فبانه انما

يتم اذا تحقق الحكم بوجوب اجراء الحد حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كان لم يتمكن

من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع على الموجب ولعدم القدرة عليه فلا وثالثا

ان الموضوع متغير لان موضوع الحكم الثابت الزاني المتلبس بالزنا لا الذي انقضى منه بعد

التلبس فيتغير ذلك الموضوع مثل انه اذا قال الماء المتغير نجس فبعد التغير لا يجوز استصحاب

النجاسة لانتفاء الموضوع بخلاف ما اذا قال الماء اذا تغير نجس فيمكن الاستصحاب بعد

زوال التغير ايضا فاذا قال اذا زنى وجب الحد جاز الاستدلال بالاية وان قال الزاني

يجب حده فلا يجوز الاستصحاب وسيجيء النص في مبحثه زيادة تحقيق لذلك ثم ادلة

ساير الاقوال بما مر والجواب وبطلانها الجملة فان كلا يدعي التبادر في المعنى الذي

يقول به مع ما عرفت خلافه المقصد الثاني في الاوامر

في جواز الامر مع علم الامر

بانتفاء شرطه وعدمه

الفصل

في المادة وفيها مطالب

والنواهي وفيه فصول الفصل الاول في الاوامر اصيغة ومادة الامر

والكلام فيه يقع في مطالب المطلب الاول في ان الامر هل هو حقيقة في القول

فقط كما هو المشهور او مشترك بينه وبين الفعل لفظا كما قاله جماعة او معنى كما عن الامدي

او بينه وبين الادلة العقلية على وجوب الافعال وهو المحكي عن البغداديين او بينه وبين

القول لفظا الصفة والشان والطريق كما عن المحقق وابو الحسين البصري او مشترك بينه وبين

القول لفظا لغة وحقيقة في القول فقط في عرف الاصوليين اقوال اشهرها والحق هو القول

الاول لوجوه الاول الاجماعات المستفيضة من الفحول كالسيد والعلامة والعميدي والحاجبي

الامدي والعضدي والتفتازاني الثاني التبادر في القول وعدمه في الفعل وغيره الثالث

عدم صحة السلب من القول وصحته من الفعل فاذا ثبت ذلك في عرف الاصوليين فليثبت في

اللغة ايضا لاصالة عدم النقل مضافا الى تصريح صاحب القاموس حيث قال الامر هو ضد النهي

ن للقول الثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد استعمل في قوله وما امر فرعون برشيد

وامثاله وان صحة التصرف بالجمع شاهد عليه حيث يقولون امور في جمع الامر بالفعل

وفي الاول ان الاستعمال اعم كما مر وفي الثاني ان صحة التصرف ممنوع ههنا اولا لان امور

جمع الامر العرفي كما قاله صاحب القاموس وليس علامة للحقيقة على فرض وجوده ثانيا

وللثالث جريه الاشتراك المعنوي وفيه منع وجه الجامع اولا ثم عدم استعماله فيه

ثانيا ثم عدم كثرة استعماله فيه ثالثا ثم بانه يتم اذا لم يوجد التبادر بالخصوص

في تعلق

في مادة الامر

في القول رابعا ثم منع جريه الاشتراك المعنوي عن المجاز حتى وللرابع لم نقف على شيء

وللخامس تردد الذهن الدال على الاشتراك اللفظي ويظهر جوابه مما مر المطلب الثاني

في ان الطلب بالارادة امر ايضا لعدم صحة سلبه عنه وتبادر القول الطلب بقرينة عدم صحة سلبه عن

القول الغير المتبادر المطلب الثالث في ان الامر هل يشترط فيه العلو والاستعلاء كما عليه

القمي او العلو فقط كما عليه الشهيد الثاني والسيد المرتضى او الاستعلاء فقط كما عليه العالم العفيف

الفاضل الشريف او لا يعتبر شيء منها كما عن صاحب المنهاج اقوال الا يعتبر فما عن صاحب

الفصول من ان الاخير خلاف الاتفاق ليس في محله والحق هو القول الثالث وذلك لعدم

صحة السلب عن قول المستعلي فقط والتبادر في العالي المستعلي الطلب بقرينة عدم صحة السلب

عن القول الغير المتبادر ويرجح القول الثاني قوله صلى الله عليه وآله لبريرة لا بل انما انا شافع حين قالت

الرسول ارجعي الى زوجك فقالت اتأمرني يا رسول الله وجه الشواهد فان الامر المنفي صدر

من النبي صلى الله عليه وآله وصحة السلب عن طلب العالي الغير المستعلي فان قلت يلزم قول الرعية

امرت الامير اذا استعلى ولم قلت التزم ان الحكم عقلا لا لفظا لان

اللفظ صحيح غاية الامر ان العلو كان من الشروط العقلية للامر ولم يكن موجودا ههنا

والرابع تمسك بقول فرعون ماذا تأمرون وشاع كذلك وفيه ان الاستعمال اعم ثم ان الاستعلاء

والعلو بينهما عموم من وجه كما قال ان الاستعلاء والالزام بينهما كذلك فان الاستعلاء يعني غلظة

الصوت وشاتمة كما قال الشهيد الثاني وهو يوجد في الاخبار والطلب الندبي ايضا اذا كان بغلظة الصوت

يعلم ح

فاجاب له الفاضل القمي ان الاستعمال ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعاء ليس في محله
كما هو ظاهر المطلب التاسع في ان مادة الامر حقيقة في الوجوب كما هو المشهور او مشترك بينه وبين الندب بمعنى
كما عليه الشهيد الثاني وقد اختلفوا فيه على قولين الحق هو المشهور المنصور لوجوه الاول تبادر الوجوب
بالمعنى الاخص وتبادر الغير في القدر المشترك والندب بالمعنى الاخص الثاني ترتب الذم
على الطلب الندبي الثالث جملة من الآيات والاخبار فالاول كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لا يقال ان الامر في الآية هو اسجدوا
وليس الكلام فيه لانا نقول كونه للجر والوجوب يتوقف على كون الامر للوجوب لان مادة
الامر لو لم يكن للوجوب لما استحق ابليس الذم بتلك الآية والثانية قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك [illegible] وقوله لا بل انما انا شافع وقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم والحجة انما تتم اذا كانت الصيغة للوجوب كالكعب والمخالف احتج بوجهين
الاول ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به الثاني صحة التقسيم وفيهما نظر
اما في الاول فلانه ان اراد ان الطاعة فعل المأمور الحقيقي منعنا الكلية الكبرى والا لم
فلا يفيد واما في الثاني فاولا بما مر يعني ان اريد صحة تقسيم الامر الحقيقي فهو ممنوع والا فلا يفيد
وثانيا ان صحة السلب عن الندب يقدم على صحة التقسيم وثالثا فبعدم الاستعمال في القدر المشترك
ورابعا فبعدم كثرة استعماله واجاب الفاضل القمي عن ذلك بان الامر ينقسم الى ما ليس
بحقيقة اتفاقا كالتسخير والتعجيز ذكرهما وفيه نظر لان صحة التقسيم علامة في الوذ المكوك [illegible] ما علمنا

على هذا لك

على هذا لك ثم ان الترك امر وليس نهيا ولكن كف نفسك عن الفعل النفسي وكذا انه عن الفعل العلة
كل ذلك للعرف وليس بينهما عموم وخصوص كما قيل ثم الحق اشتراط الارادة في الامر لصحة سلب الامر عما
صدر من غير المريد كالسكران والمجنون اصـــــل في صيغة افعل وما في
في معناها ولا ريب ان الجزء الاخير في مثل الاسماء وفعل الامر للغائب وكذا الاوامر المزيدة
هل هي داخلة في الفعل او في معناها قال الشيرازي الاوامر المزيدة داخلة في صيغة افعل
لانها حصة ناسوتية في جميع الاوامر مجردة او مزيدة كما ان فعل بفتح الفاء حقيقة في
للفاعل والحق انها داخلة في الجزء الاخير وما ادعاه من الحقيقة الناسوتية غير ثابتة مع
ان الاصل عدم الصفة وهل يشمل هذه العبارة الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء ام لا الحق
العدم لانها ليست حقيقة في الوجوب بيان ذلك ان قوله المؤمن اذا وعد وفى يحتمل
ان يكون المراد منه انه يجب عليه الوفاء ان اراد المؤمن اذا وعد وفى لا يفي ليس
مؤمنا او ان المؤمن يفي البتة ولا يتخلف ابدا والاخير مستلزم للكذب وكلاهما
خلاف الاجماع لانه لا يخرج عن الايمان اجماعا فتعين الاول وهو مع مجازيته
وسببه ان الحمل على الحقيقة متعذر كما عرفت واقرب المجازات عرفا هو
المعنى الثاني الذي هو الحقيقة هو الوجوب وكذلك الوجوب اقرب اعتبارا لان
الجملة الخبرية تدل على الثبوت والوجوب اقرب اليه من الندب ثم ان هذه
الصيغة تطلق على معان كثيرة الوجوب والندب والارشاد والتهديد

والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والا
والتمني والانذار والتأديب والتكوين والالتماس واتفقوا على استعمالها في اكثر هذه
المعاني واتفقوا ايضا على انها ليست حقيقة في جميعها الا ان في التعيين تحقق اقوال
تزيد على تسعة عشر الحقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بين الوجوب والندب
لغة وشرعا او للقدر مشترك بينهما لغة ولكن نقل شرعا الى الوجوب فقط او مشترك
لفظا بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول خاصة شرعا او الاشتراك بين الوجوب
والندب لفظا لغة وشرعا او بينهما وبين الارشاد او الاشتراك بين ما سوى الاباحة
والالتماس والاذن والتأديب والتعجيز والتكوين او الاشتراك بين ما سوى الطلب
والتكوين والتأديب والاذن والالتماس او الاشتراك بين الاحكام الخمسة او ذكر الاباحة
او انها من الله للوجوب ومن النبي للندب اذا ابتدأ واما امره الموافق لامر الله فللوجوب
او حقيقة في احد الاحكام الخمسة ولم يعرف فتوقف في التعيين او التوقف بين الوجوب
والندب او التوقف بين كونها مشتركا لفظيا بينهما او معنويا او الاشتراك بين
بين الوجوب والندب التهديد والتعجيز والاهانة والتكوين او الاشتراك بين الوجوب
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاصل بين الاقوال المختلفة
في الحكم فالاصل بين الوجوب والندب هو الندب لاصالة البراءة في الوجوب وبين
الوجوب والندب والاباحة الاصل الاخير فقاعة والاصل اذا اما الاول فلان

الاصل

الاصل البراءة عن الوجوب والندب واما الثاني فلان الوجوب مع القيد وكذا الاستحباب
بخلاف الاباحة فالاصل عدم القيد اعني المنع من الترك او رجحانه ومنه يظهر تأسيس الاصل
بين سائر الاقوال والثمرة الفقهية واضحة ثم ان القول بالوجوب يحتمل وجوها منها ان يكون
موضوعة للوجوب على ما كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لا شيء منهما ومنها ان يكون المراد من الوجوب
الايجاب اعني عدم الرضا بالترك فيشمل الدعاء والسؤال وغير ذلك ومنها الطلب الالزامي
الناشئ عن الاستعلاء ثم ان مراد القوم الاحتمال الثالث من الوجوب حيث يستدلون
بقول السيد والآيات والاخبار والحق عندي هو الوجوب على الاحتمال الاول فلا يشترط في الصيغ
العلو ولا الاستعلاء في الترك يكون عدم رضا الامر سواء ذم على الترك عرفا كما
لو كان اطاعة الامر لازما عرفا او عوقب على الترك كما لو كان اطاعة الامر لازما
شرعا او لم يتحقق شيء منهما بل وجد عدم الرضا بالترك فقط كالالتماس والدعاء
والدليل عليه ما صرنا اليه التبادر بالمعنى الاخص الاجتهادي فاذا سمعت الامر
من وراء الجدار يتبادر منه عدم الرضا بالترك او على الاستعلاء ولم يعلو ولم يستعل
واحتمال الاطلاقية في التبادر مدفوع بالاصل فان الاصل كونه وضعيا واحتمال
القرينة مدفوع بان الاصل الفرعي انتفاؤها واحتمال ان المعنى اللغوي غير هذا
المعنى مدفوع بان الاصل عدم النقل ثم ان ادلة القوم يثبت على ان الامر حقيقة مع
العلو او الاستعلاء واما عدم الحقيقة بدون الاستعلاء فلا يدل عليه ادلتهم ولكن

نحن نذكرها تشييدا للاذهان وتاييدا لما اخترنا عليه الرأي فنقول قد تمسك القوم بالعقل والاجماع
والسنة والكتاب اما العقل فلانه لو قال المولى لعبده افعل فلو لم يفعله عد عاصيا وذمه
العقلاء واحتمال ان الذم لاجل ترك احتياط العبد مدفوع بان الاصل عدم الاحتياط
مع انه ربما يؤدي الى التكليف بما لا يطاق واحتمال ان الذم قد يكون لترك المندوب ايضا
كما لو ترك جميع المندوبات او ترك الجماعة مدفوع اما الاول فبان ترك الجميع لما ينجر الى ترك
الواجب فالعقاب عليه واما الثاني فبانه عتاب وفرق بينه وبين العقاب مع ان العقاب
على ترك الجماعة انما هو اذا كان بطريق الاعراض والتهاون وكذلك في حرمته والعقاب
على الحرام واحتمال ان الذم لاجل فوت منفعة مولاه او الضرر به مدفوع بان الذم انما
هو من حيث ترك الامر ولذا لا يصح الاعتذار بانه لم اعرف عادة مولاي ومنفعته واحتمال
ان الذم انما هو لاجل ايجاب الشارع على العبد الطاعة اليه مدفوع بان الشارع اوجب
الطاعة اذا اوجب المولى وكلامنا انما هو في ان الايجاب هل يتحقق بافعل ام لا ضافا
الى ان الذم موجود في عرفنا ايضا من الذي لم يعرفهم وليس يحضرانه الذم في دين
نبينا حتى يكون الذم بامره واحتمال ان الذم لا يوجد لو امر المولى بمعصية الله مدفوع
بالنقض بصورة قوله اوجبت عليك معصية الله وبالحل بان ايجاب الطاعة للمولى لما
كان بالشرع ولم يبلغ الايجاب على الطاعة بمعصية الله بل بلغ من الشارع العدم فالذم
الشرعي لذلك ليس موجودا بخلاف الذم العرفي فانه موجود من حيث المخالفة واحتمال ان الذم

بالقرينة

بالقرينة المولوية مدفوع بان الغرض حصول الذم مع فقد القرينة اولا وبان المولوية
ليست قرينة على الوجوب بل تحتمل الاباحة ثانيا واحتمال النقل مدفوع بالاصل ثم قد يتوهم
بعض انا لو تمسك بهذا الاصل فيتم المدعى ايضا لان كلام الشارع لو تعارض فيه العرف واللغة
يقدم العرف فلا حاجة الا ان الاصل عدم النقل مفيد اولا انا نقول بتقديم اللغة
كما مر وثانيا فبان الكلام في بيان المعنى اللغوي لا الشرعي واما الاخبار فمثل ما
من جزيرة وغير ذلك ولكن التمسك بها مشكل لقصور الدلالة فان جزيرة غاية ان لا
للوجوب لا الصيغة نعم في خبر زرارة دلالة لان فيه علينا انه قال لم قال الله لا جناح عليكم
دون ان تقصروا انه الصلوة ولم يقل افعلوا فاجابه الامام عليه السلام بالاحاجة ذكره ههنا
واما الاجماع فمنقول عن السيد ابو المكارم بن زهرة والشيخ الطوسي والمرتضى
والعلامة والبهائي والبهبهاني ولكن هذه الاجماعات بحسب الظاهر كلها في مقام حمل على
الوجوب واكثرها في بيان الوجوب شرعا فانه لا تدل بها الا بتتميم الاصل عدم القرينة
وعدم النقل واما الكتاب فمنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد بالامر اسجدوا وجه الدلالة ان الاستفهام يجب صرفه عن ظاهره لاستحالته
في حق الله واقرب المجازات اليه الانكار وهو دال على ذم الملعون لاجل الترك
الذي تفيده اسجدوا الوجوب وهو المطلوب ولو قيل ان الاية من الخطابات الشفاهية
وهي حجة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرائن واصالة عدم القرينة انما تدفع القرينة اللفظية

دون الحالية للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب ولا يجري اصالة عدم الالتفات لعدم جريانه
في حقه تعالى ولان الالتفات بين المتكلم والمخاطب مقطوع وانما الشك في الملتفت اليه
ولا يلزم على ذلك سد باب الاستنباط في الاحكام اذ القاعدة الاجمال فيها خرج منها
صورة ارادة استنباط الاحكام بالاجماع مشهد ومن ما نحن فيه لانه لكن الاول باستصحاب
ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة اذ لو اريد استصحاب ظهور الالفاظ في الخطابات
عند المشافهين فهو ممنوع الا انه قد ارتفع قطعا حتى يستصحبه وان اريد الظهور الشخصي
اي نوع اللفظ فوجوده في الشخص ممنوع قلت اما اولا فبان ما نحن فيه ايضا يستنبط
منه الاحكام فعدم اجماله للاجماع وثانيا فبان بناء العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات
لنقلهم التواريخ والقصص ويأخذون بظاهر الالفاظ القديمة واحتمال ان الامر
هنا عقيب الحظر لان السجود لما كان حراما لغير الله فالامر بالسجود ادم يفيد رفع الحظر
وهو اعم من الندب والاباحة ولما كان المقصود ههنا الوجوب بالاتفاق على وجود القرينة
على الوجوب مدفوع اولا لان حرمة السجود لغير الله بالنسبة الى الملئكة مجهول المنع وثانيا
فبان السجود لم يكن لادم بل كان لله وكان ادم جهة السجود كالكعبة واستكبار ابليس انما هو
لجعله جهة للالتفات المسجود له حقيقة فالماموربه ليس عين المنهي عنه فالامر ليس عقيب
الحظر واحتمال ان غاية كون السجدة الوجوب لاعلى مدفوع بعدم القول بالفصل
من هذه الجهة واحتمال ان غاية اثبات الوجوب في اوامر فيها مدفوع بانه لا يقول بالفصل

وان ادعي

وان وجد الا ان الذم على ترك الامر من حيث انه امر ولو قيل الاستفهام هو طلب الفهم
وهو ممتنع في حقه تعالى فالمراد منه التوبيخ او التقرير بمعنى حمله على الاقرار فيكون
المراد طلب الفهم لا للنفس بل للغير ولان الاستفهام حقيقة في الطلب للنفس وللغير
ايضا لعدم صحة سلبه عنها فبعد امكان الحمل على الحقيقة لا يحمل على المجاز الذي هو التوبيخ فلا
يدل على الوجوب فيجوز كون الامر للندب ويكون غرضه تعالى اقرار ابليس قلنا غاية
ذلك ان مادة الاستفهام حقيقة في الاثنين واما الهيئة اعني كلمة ما فلا ولا تلازم
بين المادة والهيئة وعدم صحة السلب لا يجري في الحروف واحتمال ان قول النحاة
ما للاستفهام دليل على كون لفظ حقيقة في معنى الاستفهام والاخيلزم عليهم التقييد مدفوع
بان الاطلاق ينصرف الى الشائع وهو الفهم للنفس وح فاقرب المجازات بالنسبة
اليها هو الانكار او التوبيخ واحتمال ان التقرير اقرب المجازات لمشاركته
مع الاستفهام للنفس في الجنس اي الاستفهام بخلاف التقرير فانه لا مشاركة في الجنس اصلا
مدفوع بان هذا القرب اعتباري ولا اعتبار به والاقرب العرفي هو التوبيخ ولو قيل غاية
ما ثبت كون مادة الامر للوجوب والكلام في الهيئة قلت المراد بامرتك هو اسجدوا لا يقال
ذلك فرع كون قال موضوعا لحكاية شخص اللفظ مع انه ليس مسلما لانهم اختلفوا في
حكاية اللفظ بالمعنى ان قال لحكاية شخص اللفظ او لمطلق الحكاية حتى يشمل الاداء
ايضا او اللفظ الاخر على قولين فالمطلوب غير ثابت على الثاني فلعل انهم الملئكة بالفاظ

بل بالالهام لانا نقول اولا ان قال موضوع الحكاية الحفظ كما هو المشهور وثانيا فبان الكلام
في لفظ الجدو الواقع في الاية حين الحكاية للبشر فانه ظاهره الوجوب وان كان الموضوع لم
عن ذلك الا قام قرينة عليه لئلا يلزم الخطاب بماله ظاهر وارادة خلاف الظاهر يقبح عن الحكيم
فان قلت الثابت في الاية كون الامر في عرف الملئكة للوجوب لا غير واحتمال اصالة الاتحاد
العرفين مدفوع بانه لا وجه لهذا الاصل اذ الواضع للسان البشر والملائكة ان كان هو الله تع
فالوضع منه صدر قطعا للملائكة لكن نشك انه هل اجرى البشر بهذا الوضع او وضع لهم وضع اخر
فالشك في الحادث وان اراد من الاصل الاستصحاب فالقدر المتيقن في لسان البشر غير معلوم
حتى يستصحب قلت الواضع هو الله تع والامر الحادث انما هو الاخبار فلا يكون فيه الا حكاية
اصل واحد ثم ان كلمة لا في الاية اما زائدة او متعلق مجاز عن دعاك والا فكيف يلام الرجيم
اذ الممنوع هو لا عدم وفيها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى هدد مخالف الامر باصابة
الفتنة اي العذاب الدنيوي او العذاب الاليم في الاخروي فيكون المخالف
الامر عاصيا وهو معنى الوجوب ولو قيل يلزم الدور اذ كون الصيغة للوجوب يتوقف
على كون فليحذر للوجوب وكذا العكس قلت اما اولا فبان كون فليحذر للوجوب مستفاد
من السياق فلا يتوقف ذلك على كون فليحذر للوجوب بل هو محمول على الارشاد اذ لو كان
للوجوب يلزم على ترك الامر عقابان احدهما على الامر بحصول الشيء لعلة وثانيهما

المنوع ج

على ذلك كون الصيغة للوجوب يستفاد ... الاية ولا يتوقف

لترك

لترك فليحذر والاصل عدم تعدد العقاب في الحاصل ان فليحذر للارشاد كما هو طريقة
العرف حيث اقيم المقتضي فيامر بالارشاد او يفهم الوجوب من ذلك السياق وثالثا
فبان مادة الحذر للوجوب لان الحذر لا يتحقق الا عند تحقق مقتضيه ولا مقتضي للندب
الحذر اذ المقتضي ان كان موجودا وجب الا فلا حذر لا يقال قد يحسن الحذر على ترك
المندوب كما ورد ان من لم يفرق شعر راسه فرق الله راسه بمنشار من النار لانا نقول
اولا بان ترك الفرق كناية عن الكفر لانه فعل الجاهلية وثانيا فبان المراد ترك
فرق الشعر تهاونا وثالثا فبضعف الرواية واحتمال اثبات الاية وجوب مادة
الامر مدفوع بان طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة امر قطعا للعرف كذا قال
صاحب الضوابط وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا استدلال بالعرف
لا بالاية فقط الثاني انه على هذا ينبغي عنوان الامر عن عنوان صيغة افعل اذا
ثبت ان الامر للوجوب مع انهم جعلوه عنوانا على حدة واحتمال ان يخالفون
متعد بنفسه فتعديته بعن يحتاج الى تضمين معنى الاعراض ولا ريب ان الاعراض
عن الامر المستحب ايضا حرام مدفوع بان الاية صحيحة حتى عند عدم التضمين اذ كما
يصح تعديته بنفسه يصح بحرف الجر ايضا كما يقال شكرته وشكرت له لا يقال
المخالفة يصدق على المخالفة على سبيل التهاون وعلى سبيل الاعراض وعلى
سبيل اعتقاد عدم كونه من الله او لشك في انه من الله فلا يصح الاستدلال

ابراز علم ... الحقيقة

لانا نقول المتبادر الظاهر هو الصورة الاولى كما لا يخفى وبذلك يندفع احتمال ان المراد
حمل الامر الواجب على الامر الندبي وبالعكس فلا يتم الاستدلال كما يندفع بذلك ان
ان او للتقسيم فالمراد ان ترك الامر الندبي يجب الحذر فيه عن اصابة الفتنة وترك
وترك الوجوبي العذاب الاخروي مع انه يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
والمجازي واحتمال عموم المجاز بعيد ولو قيل قوله عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد
واحد فيجب الحذر عن مخالفة امر واحد من اوامره فلا يتم المدعى لا يقال عن امره مصدر مضاف
يفيد العموم لانا نقول المفرد المحلى في المضاف في اصل وضعه يفيد الجنس لان المصادر
الخالية عن اللام والتنوين للماهية بالاجماع الا مضافا الى انه لو افاد العموم المجموعي
فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر فلو ترك امرا واحدا فلا حذر وان كان افاد الاستغراق
فمعناه وجوب الحذر عن كل واحد من اوامره وذلك لا يستلزم كون الامر للوجوب
لاحتمال ان يكون ذلك من جهة امره وجوبا في البين قلنا المصدر يفيد العموم من جهة
سريان الطبيعة من جهة الوقوع في المستقبل كما سيجيء انشاء الله تعالى ثم المراد العموم البدلي فلا يراد
ولو قيل الاية يثبت ارادة الوجوب من اوامره لا الوضع واصالة عدم القرينة تدفع
القرائن بالنسبة الى الامر السابق واما اللاحق فيحتمل كون الاية قرينة له قلت
يدفع القرائن للاوامر السابقة بالاصل واللاحقة بالاجماع المركب والانعكاس
الاجماع بان الاية قرينة للاحق فليثبت في السابق بالاجماع المركب مدفوع بان

لحيثية

بان حجية اجماعنا هو الاصل والفهم العرفي بخلاف ما ندعيه واحتمال ان الامر لو كان
للوجوب فالاية تاكيد والا فتاسيس وهو اولى من الاول مدفوع بمنع الاولوية وتوهم
ان الاية يثبت وضع امر الله او رسوله للوجوب لا الاوامر الناسي مدفوع بعدم القول بالفصل
وتوهم ان قوله امره الضمير فيه اما راجع الى الله او رسوله فلا يثبت الوجوب في اوامرهما معا بل
بل احدهما مدفوع اولا بان الاصل عدم النقل والا لادخر خبرهما وثانيا فبعدم القول بالفصل
بين الامامية وان وجد المفصل في العامة كما عن الابهري من المالكية وثالثا فبان المتبادر ترتب
الحذر على مخالفة الامر من حيث انه امر ولا قائل بالفصل بهذا الاعتبار بين اوامره تعالى
ورسوله ومنها قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة ان السياق
يدل على ان ذمهم كيم انما هو لاجل مخالفتهم الامر ولا ذم الا مع الوجوب ولو قيل هذا
يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع وهو باطل اما اولا فلانه تكليف بما لا يطاق لانهم
حين كفرهم لا يقدرون على اتيان الفروع لاشتراط الاسلام في صحتها وثانيا انه سفه
اذ الحكيم يعلم بانهم لا يركعون فتكليفهم قبيح فيجب ان يكون المراد اطيعوا وامنوا
وموجب الذم عقلي فلا تفيد الاية كون الصيغة للوجوب قلت اما عن الجزء الاول
اولا فبان الكفار مكلفون بها حين الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق
وثانيا فبان هذه الشبهة لو تم لزم ارتفاع جميع التكاليف اذ المكلف قبل
اجتماع شرائط التكليف التي من جملتها العلم فليس بمكلف بتكليف بما لا يطاق وبعدها

فتحصيل للحاصل وعن الاخير اولاً بالنقض بالاية الذي يعلم الحكم بعد صدورها وثانياً بان
هذا التكليف ابتلاء وامتحان وثالثاً فبانه لو كان شرطاً لم يوجد تكليف اصلا اذ قبل
حصول شرط التكليف فهو ليس بموجود وبعده موجود وبهذه الكلمات يندفع ما يورد
على الاية فليحذر بان الحذر ان كان بعد الحكم لغة فلا معنى له والا فلا حذر والجواب مما ذكر
مع احتمال اسقاط العذاب المترتب عن المخالفة بالتوبة وحمل اركعوا على الاطاعة
دون الانحناء حتى يكون ترك الاطاعة منتهياً اللذم عقلاً مدفوع بانه معنى مجازي
ولا قرينة على ارادته واحتمال ان ذم الكفار لاجل التكذيب كما شنع عليه ويل يومئذ
للمكذبين مدفوع اولاً بانه خلاف الظاهر وثانياً بان المكذبين اما التاركون للركوع
ام غيرهم فان كان المراد الاول فهم يستحقون الذم للتكذيب لترك الركوع كليهما
وان كان الثاني فلا معنى لتعذيب الذين لا يركعون بتكذيب غيرهم واحتمال عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية في الركوع فيكون المراد اطيعوا مثلا او الانحناء الذي هو
معنى لغوي غير معقول هنا مدفوع بثبوت الحقيقة الشرعية اولاً وبان الركوع اقرب
المجازات بالنسبة الى المعنى اللغوي فلذا صار حقيقة متشرعة فيه ثانياً وتوهم ان
الصيغة لو كانت مشتركة بين الوجوب والندب وتركه العبد الاتيان به فهو يوجب الضرر
المحتمل ودفعه واجب فلهذا ذم على الترك كما يحتمل ذلك في الاية فليحذر مدفوع بان
الاصل عدم الاحتياط كما سيجيء في بابه بان الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب
فالاصل البرائة وتوهم الدور بان كون اركعوا للوجوب موقوف على كون الصيغة

للوجوب

للوجوب بالعكس مدفوع باختلاف جهتي الدور فان العلم بوجوب الصيغة موقوف على ان وجوب
اركعوا والخلاف العكس اذ وجوب اركعوا موقوف على كون الصيغة واجباً واقعاً لا على العلم
بوجوبها وتوهم الدور بان الوجوب موقوف على الذم وبالعكس مدفوع بان العلم بالوجوب
يتوقف على الذم والذم لا يتوقف عليه بل على الوجوب واحتمال تعذر العرف مدفوع
بالاصل واحتمال ان الاية لو تم لدلت على وجوب الصيغة صدرت من العالي والمستعلي
او هما او غيرهما مع ان المدعى خلافه مدفوع بان الذم انما هو على ترك المامور به من حيث
انه مامور به واحتمال ان الذم قرينة للوجوب مدفوع بان الصيغة لو لم تكن للوجوب لما صح
الذم وتوهم ان المراد الاخبار عن حالهم في القيمة حين يدعون الى السجود فلا يقدرون
عليه مدفوع بان الركوع غير السجود واحتمال ان ترك الركوع كان على سبيل الاعراض
مدفوع بانه خلاف الظاهر كما يدفع به احتمال ان الترك لا استكباراً كاحتمال مقارنة الامر
بالركوع بالقرينة لكونه جزء الصلوة مضافاً الى اصالة عدمها واحتمال ان الدليل
احقّ لا يثبت الوجوب لاركعوا لاعتبار اوامر الله لا غير مدفوع بما مر احتج القائلون
بكون الامر للندب بادلة عديدة اقويها وجهان الاول قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم فانه علق الاتيان على مشيتنا يعني ان الشرع ما تواهنه وهو معنى الندب
فان قلت اذا اتى ارادة الاهمال ولا يفيد العموم والنكرة اليضاً في سياق الاثبات ولا عموم فيه
كما يقال اذا جاءك عالم فاعطه درهماً فلا يكون الا مع كلما جاءك عالماً فاعطه درهماً

فلعل امر واحد بعد الرواية صدر عن النبي ص ودلت الرواية على استحبابه قلت النكرة في سياق
الاثبات اذا كان الاثبات شرطاً قد يفيد العموم اذا اخذ من السياق عليه الشرط للترتيب كما في
كقوله اذا اتيت منه الكل شيء فاحمد الله يعني كلما اتيت فاحمد الله فكذلك الامر ههنا فان قلت
تمامية انما هو في امر النبي دون امر الله والقايل بالفصل موجود قلت لا اعتماد به ولا
بالفصل بين الامامية فان قلت هذا يفيد وجوب اوامر النبي لا غيره من اوامر الائمة كما توهمه
صاحب الضوابط قلت لا قايل بالفصل واحتمال ان الرواية لو كانت في بيان الوضع يلزم
التاكيد والتاسيس اولى منه كما قاله صاحب الضوابط مدفوع اولا بعدم اولوية التاسيس
مطلقاً كما اعترف به سلمه الله وبان النبي لما كان غير الالفاظ عن معانيها اللغوية ولما كان
يتوهم تغيير الامر ايضاً فلدفع هذا التوهم صدر منه هذه الرواية هذا غاية تتميم الاستدلال
بتلك الرواية والجواب عنه بوجوه الاول ان كون ما يعني ان دكون استطعتم يعني شئتم
ثم اذ كليهما خلاف الظاهر واحتمال كونها موصولة فيتم المدعى مدفوع بانا لو سلمناه فالمستفاد
منه هو التعليق على الدرادة في القدر المأتي به لا في الاتيان يعني انا اذا امرتكم فلكم الاتيان
باي قدر شئتم على سبيل التخيير في القدر مع وجوب الاتيان الثاني ان الخبر يدل على كون المادة
للندب لا الصيغة لقوله امرتكم فان قلت الاجماع المركب موجود بين المادة والصيغة قلت
وجودها اول الكلام ثم حجيته وكشفه ممنوع في المقام فان قلت الامر حقيقة في الصيغة
قلت ليس الامر كذلك كما مر مفصلا الثالث ان الرواية تحتمل كونها قرينة للدراية لهذا الندب من

اوامره

اوامره فلا يثبت الوضع ولا الحجة ما قلنا في انه الحذر اذ نفس الاية كانت دالة على الذم للاوامر
لا يتبعه بالاصل واثبتنا الوضع في اللاحقة بالاجماع واما تلك الرواية فلا تدل على ارادة
الندب في الاوامر لا يتبعه الى ان قال ان الاستدلال بالرواية موقوف على كون فاتوا للاستحباب
والا فلا يتم المدعى لاحتمال اباحة الاتيان وكون فاتوا للاستحباب موقوف على كون الصيغة للا
ستحباب وبالعكس فالدور لازم الثاني من الوجهين اللذين استدل بهما القايل بالندب
ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا في الرتبة فان رتبة الاول ادنى والامر
اعلى والسؤال يدل على الندب فكذلك الامر والا للزم ان يكون بينهما فرق آخر والجواب عنه
بوجوه الاول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته فان الفرق بينهما ان
الامر طلب المستعلي علاه ام لا والسؤال طلب المستدني دنواً ام لا الثاني سلمنا ولكن قول الكوف
لا حجية فيه في اللغات كما مر في مبحثه الثالث سلمنا ولكن لا نسلم ان السؤال يدل على عدم
الرضا بالترك فكذلك الامر والا لكان بينهما فرقاً آخر واذا ثبت دلالته على عدم
الرضا بالترك فهو معنى الايجاب فالكلام فيه لا في الوجوب بالسؤال بل الايجاب
الوجوب يثبت اما بالشرع او بالعقل فقول صاحب المعالم ره ان الوجوب يثبت بالشرع
ليس في محله لمنع الحصر بل يثبت بالعقل ايضاً فقوله وفيه ان اراد منه ما ذكرناه من منع
الحصر فهو متين وان كان مراده ما ذكره انه من عدم الفرق بين الوجوب والايجاب في
ان الكلام في اللغة لا في الشرع فقد عرفت رده الاول واما الثاني فلان ما ذكرناه
ايضاً يثبت الوجوب بالعقل فلا معنى لهذا النظر كما لا يخفى واحتج القائل بكون

الامر حقيقة في الطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب بان الامر استعمل مرة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فثبت الحقيقة في القدر المشترك و
والجواب عنه اولاً ان هذا مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى منهما ولكنه ليس مسلماً مطلقاً بل
فيما علمنا باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين مع غلبة الاستعمال في الاول والامر
ههنا بالعكس اذ الغلبة انما هي في الخصوصيتين وكذا الغالب في امثاله مع وجه المناسبة الحكم بالحقيقة
والمجاز وثانياً سلمنا ولكن الاصل لا يقاوم ما مر من الادلة احتج السيد المرتضى على الاشتراك
لغة بانه استعمل فيهما والاصل فيه الحقيقة واما في الشرع فقد نقل الى الوجوب لحمل الصحابة كل
امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب والجواب اما عن الجزء الاول اولاً فبمنع كون الاصل
وثانياً بان الاصل لا يقاوم الدليل الاجتهادي الذي ذكرناه وعن الجزء الاخير بمنع الاجماع الاعم
اولاً وبان الحمل على الوجوب لعله لكونه للوجوب لغة ثانياً ثم ان النقل منفي بالاصل وحجة
المتوقف فقد الدليل وقد عرفت وجوده ثم ما مر تقدر على ابطال ادلة ساير الاقوال
تذنيـــــــــل صاحب المعالم بعد اختياره كون الامر للوجوب لغة وعرفاً قال
ان الامر على ما استفيد من اخبار الائمة صار مجازاً راجحاً بحيث يساوي احتماله مع الحقيقة فالحمل
على الوجوب بدون القرينة في اخبار الائمة مشكل انتهى محصلاً وتبعه على ذلك الفاضل السبزواري
في الذخيرة والخوانساري في شرح الدروس وحاشية شرح المختصر وحكى ذلك عن المحدث الكاشاني
في معتصم الشيعة وفيه نظر من وجوه الاول انه يشترط في المجاز المشهور غلبة
الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص كالاحكام ولا ريب ان المعصوم حاله كحال اهل العرف
في الحوار

العالم ... ايد ... [illegible]

في الحوار وآخر غير الاحكام فالغلبة في الاحكام لا يصيره مجازاً مشهوراً الثاني النقض فان العام
قد بلغ استعماله في الخاص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لم يصر مجازاً مشهوراً
وعند فقد القرينة يحمله صاحب المعالم على العموم وكذلك الفاظ العبادات فان كثرة استعمالها
في المعاني الشرعية مسلمة ومع ذلك عند فقد القرينة يحمله صاحب لم على معناه الحقيقي اللغوي
فان قلت فرق بين العموم والمجاز المشهور فان الغالب الاستعمال في نوع التخصيص
واما استعمال العام في خصوص الخاص المعين ليس كثير الاستعمال والمعتبر ذلك قلت
نحن لا بد من ان يكون نوع التخصيص مجازاً مشهوراً فيتوقف عند فقد القرينة في الحمل
على العموم ومرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم خصوص تلك المرتبة مع ان الحال
ليس كذلك الثالث ان هذا معارض مع الاجماعات المدعاة على حمل الاوامر
على الوجوب بمجرد خلو القرينة كما مر مفصلاً الرابع ان هذا الكثرة لا ريب في حصولها
من ملاحظة مجموع الاوامر الواردة من مجموع الائمة فالصيغة عند كل واحد منهم
ولكل واحد من رواته لم تصل الى حد المجاز المشهور والمعتبر فهم الراوي فانه حجة لنا فيما
اذا كان شأنه الفهم واما اذا كان الراوي لا يفهم الظاهر من الخبر فلا حجية في فهمه و
والحاصل ان الكثرة لم تكن حاصلة من اخبار كل واحد من الائمة فيجب الحمل على الحقيقة اذا
صدر امر من كل واحد منهم الخامس ان شيوع استعمال الامر في الندب ليس بدون
القرينة قطعاً بل الشيوع على فرض تسليمه مع القرينة وهو لا يصيره مجازاً مشهوراً

لان شهرة التخصيص انما هي مع القرينة وشهرة المجاز المشهور مستغنى عن القرينة السادس ان هذا
الشيوع اما حصل من الاخبار المعتبرة عند صاحب لم او منها ومن غيرها والاول ممنوع قطعاً
اذ الخبر المعتبر عنده هو الصحيح الاعلائي وكثرة صحيحها فضلاً عن كثرة الامر فيها فضلاً عن كثرة الامر
الندب فيها وان اراد الشيوع من المجموع ففيه ان غير المعتبر ليس بحجة فكيف يكون الشيوع فيه حجة
السابع ان الشيوع في الاخبار انما كان من حيث الحمل فربما كانت القرينة قائمة على الحمل على الندب
مثل انه صدر الامر من الامام عند حضور العامة فاستعمله الامام في الوجوب تقية ولكن مذهب الامام
على الاستحباب فيحمل الرواية على الندب وربما حمل على الندب لقصور الرواية فيبادر لو بقيها بالحمل على
الندب لان التأويل اولى من الطرح فشيوع الندب انما هو في مقام الحمل لا في مقام الاستعمال ولا يثبت
به مسلك الثاني سلمنا كل ذلك ولكن الحق على ما قدمناه تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز
المشهور فلا يرد علينا على الحمل على الوجوب بمجرد ورود الامر مطلق اصـــــل هل الامر
بالامر امر ام لا مثلاً اذا قال زيد لعمرو مر بكراً ان يفعل كذا فهل هذا امر لبكر ام لا ثم محل النزاع
فيما خلا عن القرينة كما هو محط نظر الاصولي ثم الكلام اعم من الامر الوجوبي والندبي في المقام
وذلك لتصريح بعض الاعلام بذلك وقد رتبوا على تلك المسئلة ثمرات منها ما لو قال لعمرو
مر بكراً ان يبيع فرسي فهل يجوز للبكر ان يتصرف فيه قبل امر عمرو ام لا فان قلنا ان الامر بالامر امر
فيجوز وان قلنا انه ليس بامر فلا يجوز ومنها ما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهماً
فرأى صبياً يصلي فان قلنا الامر بالامر امر فيبرء ذمته باعطائه الصبي لقوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع

وهم ابناء سبع وان قلنا ليس بامر فلا يبرء ذمته وفي المسئلة قولان احدهما انه امر وثانيهما انه ليس كذلك
والحق الاول لوجوه الاول ان المتبادر من الامر بالامر كون المأمور به مطلوباً من الثالث والثاني انا
العرف والعقلاء على انه لو لم يأمره الثاني وعلم الثالث بامر الآمر الاول ولم يمتثله للذم عندهم ولو لم يكن
امراً بالثالث لما كان للذم وجه الثالث اطباق الحكماء العقلاء على ذم الامر الاول حيثما لو عاقب
الثالث وقال لم اتيت بالمطلوب قبل ان يأمرك الثاني فان قلت لعل المصلحة اقتضت على الاتيان بالمطلوب
بعد امر الثاني لا قبله فلذا لم يصح العقاب قبل امر الثاني قلت لو علم ان المصلحة مقتضية للاتيان بعد
الامر الامر الثاني فلا كلام فيه لوجود القرينة على انه امر في الامر الاول بعد امر الثاني ولكن لو شك التحتم
في التأخير فالاصل ان يكون الواجب مطلقاً واحتمال اقتضاء المصلحة التأخير مدفوع بهذا الاصل سلمنا ولكن
لو علم عدم وجه المصلحة فلا شك ان الامر بالامر امر فيتم في صورة الشك بعدم القول بالفصل وقد
استدل بعضهم على المطلب بان اوامر الرسول من جانب الله تعالى فالامر بالامر من الامر
الاول والجواب ان القرينة قائمة ههنا كالاجماع وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك ومحل النزاع في الخالي عن القرينة واستدل الثاني بان قول القائل مر عبدك
بان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الامر الاول فلا يجوز له التجر في ملك المولى وبان
لو نهى الامر الاول الثالث عن اطاعة امر الثاني لما حصل التناقض وبقوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع مع عدم الوجوب على الصبيان اجماعاً والجواب عن الاول ان كون الامر
امراً بالنسبة الى الثالث انما يكون لو كان للامر الاول تسلط على الثالث شرعاً او عقلاً

او عرفا و الاولا ولذا لا يذم العبد لو اطلع على امر الاول و لم يفطه قبل امر الثانى و الحاصل ان القرينة
موجودة على ان الامر ههنا للارشاد كما لا يخفى اصـــل فى الامر عقيب الحظر هل يفيد
الوجوب ام لا فيه خلاف و الكلام فيه يتوقف على رسم مقدمة المقدمة الاولى فى ان النزاع
ههنا انما هو فى ان الحظر هل يصرف الامر عن معناه الحقيقى ام لا و هذا الكلام يجرى فى جميع
الصوارف لكن الكلام فى جميعها مما لا يمكن عادة فلذلك تعرضوا للصوارف التى
لها ابنة جامعة و لهذه الجملة الجامعة افراد كثيرة فيظهر ان شهرة صارفة ام لا و التخصيص الراجع الى
بعض افراد العام صارف ام لا و الحاصل ان النزاع فى ان الحظر صارف ام لا المقدمة
الثانية فى بيان اشكال يختلج بالبال بانه ان هذا العنوان ينافى عنوان اجتماع الامر
و النهى لانه ان قيل بعدم جواز الاجتماع فالبحث عن هذه المسألة قطع اذ لا يجوز وقوع
الامر بعد الحظر حتى قيل انه للوجوب ام لا و ان قيل بجواز الاجتماع فلا تكتفى ان القايل به
يقول بكون الامر للوجوب و المثال الذى ذكروه ههنا هو قول المولى لا تخرج من الحبس و قوله
اخرج من الحبس الى المكتب هذا مثال الذى ذكروه فى اجتماع الامر و النهى و الحاصل ان
التنافى بينهما بين و يمكن الجواب عنه بوجوه الاول ان الكلام هناك فى الامر عقيب الحظر
و فى الاجتماع اعم منه و من العكس الثانى ان الدعوى فى مبحث الاجتماع هو الامر و ههنا هو
النهى الثالث ان الكلام ثمة فى الجواز عقلا و ههنا انما هو فى اللفظ و الحق ان هذه
الوجوه كلها ساقطة عن درجة الاعتبار اما الوجه الاول فلانا نقول بان النهى عقيب الامر

قد ذكروه

قد ذكروه فى ذيل هذه المسألة فالتنافى باق و ثانياً فبان الكلام و العنوان ثمة يكون مغنيا
عن العنوان ههنا لكونه اعم مما ههنا و اما الثالث فبان الكلام فى مبحث اجتماع الامر و النهى
اعم مما كان الاعم امرا او نهيا فيجئ التنافى و اما الثالث فاولا بانهم ذكروا الحكم اللفظى
ايضاً ثمة كما فى الضوابط و ثانياً فبان القايل بعدم جواز الاجتماع لا يحتاج الى عنوان
تلك المسألة مع انهم يعنونونه و الحق فى دفع الاشكال اما اولا فبان محل النزاع ههنا
ما كان المامور به عين المنهى عنه و الكلام ثمة فيما كان بينهما عموم من وجه او مطلق فلا تنافى بين
العنوانين و اما الامثلة التى ذكرها بعضهم من قوله لا تخرج من الحبس و قوله اخرج من الحبس الى
المكتب فليس مما نحن فيه اذ بينهما عموم مطلق و كذلك مثال مثل قوله لا تنظر الى الاجنبية و قوله
انظر الى من تريد نكاحها و ذلك لتصريح العموم بان محل النزاع ما اذا كان المامور به
عين ما نهى عنه و ثانياً فبان الكلام ههنا فى اجتماع الامر و النهى مع عدم تعلق النهى على معناه
اما لكون النهى متوهما او مظنونا او كشف الامر عن خطاء الظن او كان النهى مقطوعا و نسخ بالامر
مثلا و الكلام فى اجتماع الامر و النهى مع بقائهما على حالهما ثم ان ههنا اشكال آخر يختلج
بالبال و هو انهم قالوا فى ذيل تلك المسألة ان النهى عقيب الامر فيهم كالامر عقيب الحظر و
يرد عليهم الاشكال و هو ان الامر قبل النهى اما قطعى او ظنى او وهمى نظير الحظر قبل الامر و لو كان
قطعيا فاما ان له غاية ام لا مثال الاول كصم ايام شهر رمضان ثم لا تصم الا يوم العيد و ان لم يكن مقيدا
بغاية فلذلك ان النهى يكون ناسخا للامر السابق فالنزاع فى ان هذا النهى للحرمة

من استدل

مثلا بناء فى حكمهم فى مسألة نسخ الوجوب ببقاء الجواز و الحاصل ان هذا تناقض بين كلاميهم
لو قال بالجواز ثمة و الجملة ههنا بالحرمة و العنوان بين كلاميهم اذ البحث عن هذه المسألة يغنى
عن البحث ثمة ثم يمكن دفع هذا الاشكال فى الامر عقيب الحظر ايضا مع قولهم فى ذيل مسألة نسخ
الوجوب بان نسخ الحرمة هل يدل على الكراهة ام لا و ذلك ظاهر و يمكن دفع الاشكال بان
كلامهم ثمة انما هو فى بقاء جواز الذى فى ضمن الامر الاول المنسوخ و كلامهم ههنا انما هو فى
ان هذا النهى هل يفيد الحرمة او الكراهة و فيه نظر لان القول ببقاء الجواز المستفاد
من الامر المنسوخ مع القول بكون النهى الذى بعده للحرمة تناقض بين و الحق فى الجواب
ان محل النزاع فى مسألة نسخ الوجوب هو ما لو قال نسخت الوجوب مثلا او رفعت
و اما لو اتى بالنهى بعد الامر فليس بمحل النزاع ثمة و لكنه ههنا من محل النزاع فلا ايراد
المقدمة الثالثة فى تحرير محل النزاع و هل هو فى صيغة افعل او يعم الامر
المادى و اوجبت الزمت الظاهر الاول لتصريحهم بذلك مع عدم الاضرار الادلة ثمة
غيرها و هل هو مختص بالنهى صيغة او يعمه و مادة النهى و نحو حرمت و حظرت و امثالها
الظاهر الاعم لشمول العنوان و الادلة و اما تخصيص الامثلة فلا يعين ذلك بل فى مقابل الاعم
الادلة و شمول العنوان و هل النزاع مختص بالنهى الغير المحدود او يعم المحدود و ايضا
مثل لا تصم ايام اقرائك و صم او قال لا تقتلوا الصيد و انتم حرم و قوله فاذا حللتم
فاصطادوا او نظم الثانى لعموم العنوان و شمول الادلة و الامثلة مضافا الى انهم لا يرتضون

ثم المقدمة

يعنى

من استدل بالقسم الثانى بانه خارج عن محل النزاع بل يجيبون عنه بوجوه آخر كما ان النزاع
يعم الحظر المعلوم و المظنون و الموهوم لتصريحهم بذلك مع شمول الادلة و هل النزاع يجرى
على القول بكون الامر للندب او الاشتراك لفظا ام معنى الظاهر ان النزاع للقوم انما هو
فيما لو قيل بان الامر للوجوب و اما ان قيل بالندب فكيف يمكن القول بكون الامر عقيب الحظر
للوجوب مثلا مضافا الى تصريح بعض العامة بان هذا النزاع انما يجرى على القول بالوجوب
نعم ههنا نزاع آخر بان القايل بالندب يمكنه القول بالاباحة او القايل بالطلب او الاشتراك
اللفظى و الحاصل ان نزاع القوم انما هو على القول بالوجوب لكن على الاقوال الاخر ايضا
يمكن مثل هذا النزاع ثم الامر بعد الكراهة ايضا داخل فى محل النزاع اذ المراد من الحظر كما مر
اعم من الحظر التحريمى او التنزيهى و هل النزاع فى النهى الشرعى او يعم العقلى ايضا الظاهر الاول
خلافا للبعض فى الحظر العقلى التنجيزى لنا على ما مر بيانه ان الحظر العقلى اما تعليقى فلا شك فى
خروجه عن محل النزاع و الاتفاق بجمع الاوامر الشرعية وقعت عقيب الحظر العقلى التعليقى
او لم يرد امر من الشارع لان الاصل فى الاشياء الحظر على القول به فيلزم منه ان يكون جميع
الاوامر للاباحة مثلا على القول به و هو خلاف الاجماع و اما التنجيزى فى الشرع يطابق القول
التنجيزى و لا يخالفه حتى يرد الامر بخلافه و مما يظهر ان الامر بالخاص بعد الحظر عن العام خارج
عن محل النزاع كما فى قوله اكرم زيد الفاسق بعد قوله لا تكرم الفساق و ذلك لان المامور به ليس
عين المنهى عنه فلا وجه لجعله من محل النزاع كما توهمه بعض الفضلاء المقدمة الرابعة فى ان المسألة

ثمانية الاقوال الاول ان الامر يكون على ما كان عليه بعد الحظر فان قلنا بان الامر للوجوب فكذلك
بعد الحظر وان قلنا بانه للندب فكذلك ههنا الثاني انه بعد الحظر وقبله للوجوب والفرق بينه وبين
الاول واضح فان هذا القايل لو كان قايلا بكون الامر حقيقة في الندب فلعله لا يقول بكون الامر
بعد الحظر للندب بخلاف الاول الثالث انه حقيقة في الاباحة الخاصة كما هو ظاهر ... وجيه
محل لما زند رلائي شرح على الزبدة كلام الشيخ البهائي على ذلك وان كان الكلام محمد اصفر الرابع
انه للاباحة العامة بجامع الاشتمال للاحكام الخمسة غير الحرمة الخامس انه للاباحة الخاصة جوازا
السادس انه للندب الذي مع انه تابع لما قبل الحظر فان كان مدلول الامر واجبا قبل الحظر فالامر
للحظر وان كان مندوبا فكذلك وان كان مباحا فكذلك او مكروها فكذلك الثامن انه تابع لما قبل
الحظر اذا علق الامر بزوال علة النهي مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وان انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين والتوقف الى عدد قوله فهو تاسع الاقوال المقال مستند
الى ما هو مستند في باب اصل الامر من الاصل الوقف لتوقيفية دلالة الالفاظ الا انه
منقلب بان الاصل مع القايل بالاباحة الخاصة اعني اصالة البراءة فان قلت الاصح
هذه المسئلة بنظار من الحق في مسئلة اصل وهل ان عدم القرينة ان كان جزءا او شرطا
للمقتضي فالشك في القرينة شك في تحقق المقتضي والاصل عدمه فالاصل التوقف في الحمل
على الحقيقة اعني الوجوب وان كانت القرينة مانعة فالشك في ...
والاصل عدمه فيجب الحمل على الوجوب قلت يكفينا الحمل الاول ايضا الحمل على المعنى الحقيقي

لان عدم

لان عدم القرينة امر عدمي مطابق للاصل فاذا شك في تحققه فالاصل تحققه فثبت المسئلة
متفرعة على تلك المسئلة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما ان كان الشك في كون الشيء
الموجود قرينة فلا يجري الاصل لان الشك في الحادث المشكوك باصالة عدم الصرف لا يجري
لانه اخبار الاصل في اللوازم واحتمال اجراء اصالة عدم الالتفات الى تلك القرينة مدفوع
بان الالتفات الى الشيء الحادث للمتكلم حاصل كالمخاطب فان قلت اذا تميز المعنى الحقيقي عن
المجازي وشك في المراد فالاصل في الاستعمال الحقيقة بالاتفاق والامر ههنا كذلك فيحمل على الوجوب
قلت هذا الاصل حجيته من باب الوصف وهو ليس حاصلا ههنا بل الظن على خلافه كما سيجيء فان قلت
نستصحب الاستعمال في المعنى الحقيقي قلت الموضوع ليس ثابتا اذ الاستعمال قبل الحظر غيره بعده
ولتفصيل ما مر في مبحث المجاز المشهور فتذكر اذا عرفت تلك المقدمات فالحق بين الاقوال
هو القول الرابع لنا على ذلك التبادر العرفي فان المتبادر عرفا من الامر عقيب الحظر الاباحة
بالمعنى الاعم اعني مطلق الاذن الشامل للاحكام الخمسة غير الحرام نعم المتبادر اطلاقا من الاذن
الاباحة الخاصة والتبادر حجة وليس علامة للحقيقة بل هو تبادر المعنى مع القرينة مثل تبادر الرجل
الشجاع من لفظ الاسد في يرمي ثم قد تمسك صاحب الاشارات والشيخ البهائي ههنا بالاستقراء
كما تمسك به القايل بكونه حقيقة شرعية في الاباحة وفيه ان الغلبة في المعنى المجازي لا يوجب الحمل عليه
حتى اذا صار مجازا مشهورا ايضا الا على مذهب من قال بان المجاز المشهور مقدم على الحقيقة
المرجوحة وهم لا يقولون به مضافا الى ان الاظهر لان الاصل عدم النقل ... القايل بالاباحة

الخاصة قد اخطأ في فهم المراد من التبادر كما عرفت والقايل بالندب ان تمسك بانه
متى تعذرت الحقيقة فالحمل على اقرب المجازات متعين وهو الندب ففيه ان الندب وان كان
اقرب اعتبارا الا ان الاقرب العرفي ههنا هو الاباحة بالمعنى الاعم ولا يعارضه القرب
الاعتباري لضعفه وعدم حجيته والقائلون ببواقي الاقوال ان تمسكوا بالاصل المتقدم
فقد عرفت جوابها وان تمسكوا بالغلبة فقد عرفت حالها مع ان الاباحة بالمعنى الاعم اغلب
استعمالا فيه وان تمسكوا بالادلة الخارجية فلا شك ان قوله اخرجها من الحبس على المكتسب خارج
عن محل النزاع والبواقي لا تدل الا على ما قلناه واما لو وجب الندب فيفهم من الخارج اصل

هل الامر يفيد المرة او التكرار او مشترك بينهما لفظا او معنى ام المختار الوقف اقوال
رابعها مختار المحققين بل هو مذهب الاكثر اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والتحقيق
في المسئلة يتوقف على رسم امور الاول في تحرير محل النزاع لا ريب ان محل
الجميع صورة تجرد الامر عن قرينة ومعها فلا نزاع كذا قال صاحب الضوابط فيه وفي النتايج
وصاحب الاشارات وصاحب النخبة والشيخ البهائي وفي كلامهم تخبط لان محل هذا العنوان الدلالة
الامر على المرة اعم من ان يكون موضوعا لها ام لا او بيان الدلالة الوضعية لا شك ان النزاع
في الوضع فنقول ان القرينة التي دلت على مرة فقط او التكرار فقط لا شك ان الامر
معها خارج عن محل النزاع ان انه موضوع للاعم وان كان المراد معلوما فلا وجه لاخراج
عن محل النزاع ثم انا اذا حررنا محل النزاع في بعض المسايل السابقة بانه في صورة التجرد الا

ان ذلك

ان ذلك التحرير كان تبعا للقوم والتحقيق ما ذكرناه ههنا ثم ان القايل بالتكرار ليس مراده
حصول الامتثال بمجرد معنى التكرار بل مراده ان ظاهر اللفظ التكرار الابدي وان
التقييد بالامكان العقلي والشرعي من التقييدات الخارجية الثابت اعتباره بدليل خارج
كما قال صاحب الضوابط وجمع اخر وفيه نظر اذ الكلام في الوضع فكيف يضع الواضع
اللفظ للتكرار ان امكن عقلا وشرعا غايته ذلك القبيح ولا ينافيه الوضع فاخراج
التكرار الابدي بدليل خارج لا وجه له ثم المرة تطلق على معنيين الاول الفرد
الواحد من الماهية المامور بها وقد تطلق ويراد بها الدفعة كما لو قال لعبده اكرم احرار
بلدة بافراد الماهية دفعة وتطلق عليه المرة بمعنى الدفعة دون المعنى الاول فالنسبة بينهما
عموم مطلق والثاني اعم والاول كلما وجد صدق عليه الثاني فهو اخص كذا صرح به صاحب
الضوابط وفيه نظر اذ المرة بالمعنى الاول قد يوجد بدون الثاني كما في الغسل الترتيبي
فان الموالاة لا يشترط فيه فلو غسل راسه في يوم ومنكبه الايمن بعد ثلثة ايام والايسر
بعد خمسة ايام فلا شك انه اتى بفرد واحد من الماهية فيصدق المعنى الاول دون الثاني اذ لا يقال
عرفا انه اتى به دفعة الا ان يراد من الدفعة غير معناه العرفي فعليه بالاثبات ثم
على المعنيين اما يراد من المرة معناها لا بشرط فالامر ساكت عن جواز الاتيان
بالاكثر وعدمه او بشرط لا وهو اما تقييدي بمعنى ان الامتثال لا يحصل الا بترك
الزائد فكانه قال افعل مرة بشرط عدم الزيادة او مطلوبي بمعنى لو اتى فيحصل الامتثال

ايراد على صاحب الضوابط

ايراد على صاحب الضوابط

بالمرة اولى والاتم بالتوسع فكانه قال افعل مرة وان اتيت بالزائد اثيبك على المرة الواحدة و
لم يكن على الزائد ثم التكرار ايضا اما تقييدي بمعنى ان الاتيان بمجموع الافراد الممكنة يحصل الامتثال
فكل من الافراد بمنزلة الاجزاء او التعدد مطلوبي بمعنى حصول الامتثال بالاتيان بكل فرد
فالمامور به اشياء كثيرة فكل فرد مامور به لا انه جزء لما مور به ثم محل النزاع في استعمال معنى
في المرة والتكرار وجه ويحتمل كل واحد من هذه المحامل الا انه لا حاجة الى التعيين وان
ذلك فالظاهر ان المراد من المرة المعنى الاول اعني ايجاد الفرد الواحد من الممكنة مع كون
متعلقا لا لبشرط ان المتبادر منها ذلك ومن التكرار التكرار التعددي التعدد المطلوبي لكونه
متبادرا منه المحل ثمرة التاييد ثمرة النزاع بين قائلي المرة والتكرار وغيرهما وابن التفصيل
ان يقال الاتيان بافراد الماهية اما ان يكون في دفعات كان قال المولى صل فصلى صلوات
عديدة في تدريجا واما ان يكون دفعة كان قال المولى اعتق عبدك فقال لعبيده انتم
احرار فالكلام يقع في مقامين المقام الاول في القسم الاول فلو اتى بافراد الماهية تدريجا
على القول بالمرة التقييدي لا يكون بالفرد الاول ممتثلا ولا بغيره وعلى التعدد المطلوبي
يكون ممتثلا بالفرد الاول وعاصيا بالبواقي وعلى المرة اللابشرط وعلى القول بالماهية
ممتثل بالفرد الاول وفي امتثاله بالزائد وعدمه قولان الحق هو الثاني لانقطاع الطلب
بايجاد المامور به وسقوط الامر لا طلب فلا امتثال خلافا لصاحب المعالم حيث قال في
جواب القايل بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا انه

المامور به هو

المامور به هو الماهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال
بالافراد اللاحقة مع صدقه عرفا انتهى محصله وفيه نظر اما اولا فبان صدق الامتثال عرفا في المرة
الثانية والثالثة ممنوع وثانيا فبان الاتيان بالافراد ثالثة وثانية وهكذا اما على سبيل الوجوب
فهو القول بالتكرار ولا تقول به وان كان الفرد الاول على سبيل الوجوب والبواقي على الندب لزم
استعمال الامر في معنييه الحقيقي والمجازي وهو ممنوع الجواز اولا وفرع القرينة ثانيا او
الامر في عموم المجاز اعني مطلق الطلب فهو ايضا فرع القرينة لكونه مجازا وليس موجودا
فان قلت لعل مراده ره حصول الامتثال بالاتيان بالفرد الاول رد القائل بالمرة
التقييدي حيث يقول لا امتثال اصلا لعد الاتيان بالزائد قلت القول بالمرة لا ينحصر
بالتقييدي حتى يكون ذلك ردا عليه مع ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر عبارته فان قلت
لعل مراده ره ان المتبادر من الامر ايجاد الماهية بدون تقييد بالمرة والتكرار الا انه يستفاد
من الامر التزاما حسن الاتيان بالماهية في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوبا اذ لا معنى هو
الاتيان بما هو محبوب المولى لا وان لم يكن مطلوبا له قلت الالتزام المذكور في حيز المنع
فالامر لا يدل على حسنه فالاتيان بالزائد في تشريع ومنهي عنه اذ العبادة توقيفية
مثل المرة التعدد المطلوبي الا ان النهي فيه مستفاد من اللفظ فلو دل دليل اخر على جواز
الاتيان بالماهية يعارض مع الامر بخلاف القول بالماهية فان النهي عن الزائد لعدم
المطلوبية من باب الدليل الخارج اي التشريع لا بدلالة اللفظ ولا يعارض مع الدليل

الدال على جواز الاتيان بالزائد ثم تبين لها فرق اخر وهو ان الاتيان بالزائد على وجه المطلوبية
جائز على القول بالماهية دون المرة التعدد المطلوبي اذ يشترط عليه في الامتثال عدم
الاتيان بالزائد مطلقا سواء كان على وجه المطلوبية ام لا فان قلت الطلب الحتمي تعلق
بالطبيعة فبايقاعها مرة زالت الحتمية وبقي الطلب فكلام صاحب المعالم صحيح قلت
اما اولا فبان ما ذكره لو تم لانقطع الطلب ايضا بالاتيان ثانيا كما انقطع الحتمية
بالاتيان اولا وهو لا يقول به بل يقول بحصول الامتثال ثالثا ورابعا وثانيا فبان
الطلب الذي يدل عليه الامر امر بسيط لا تركيب فيه اذ المراد منه الطلب الموصوف
بعدم الرضا بالترك فاذا انقطع الحتمية انقطع الطلب ايضا ثم على القول بالتكرار
التقييدي يحصل الامتثال اذا اتى بجميع الافراد الممكنة وكذلك الحال على القول بالتكرار
التعدد المطلوبي فلا ثمرة بينهما بعد الاتيان بجميع الافراد الممكنة نعم الثمرة بينهما تظهر
فيما اتى بفرد واحد او اكثر لكن اقل من جميع الافراد الممكنة عقلا وشرعا ففي التكرار
التعدد المطلوبي يحصل الامتثال بقدر ما اتى به وعلى القول بالتكرار التقييدي لا يحصل
الامتثال الا بعد الانضمام بالافراد الباقية المقام الثاني في القسم الثاني
وهو ما لو اتى بافراد الماهية دفعة فان كان المراد بالمرة المعنى الاول يعني ايجاد فرد
واحد من الماهية فلو اعتق عبيده دفعة وقال انتم احرار بعد قول المولى اعتق فاعتق
يحمل على كل حال ففي القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال لاشتراط حصول

الامتثال

الامتثال في المرة التقييدية بعدم الايجاد ازيد من فرد واحد وعلى المرة التعدد المطلوبي فان قلنا
بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يحصل الامتثال ايضا وان قلنا بالجواز فان كان المامور به
عتق عبد غير معين من بين العبيد حصل الامتثال ثم ليفرق فيما اخرج بالقرعة عتق سائبة
لا يرثه مولاه والبواقي يكون تبرعا يرثهم مولاهم وعلى القول بالمرة اللابشرط والماهية
فيجي ايضا على اجتماع الامر والنهي لا ان النهي فيهما انما هو من الخارج فان الزائد على
المرة على القول بهما تشريع محرم ان اتاه بقصد الامتثال والنهي على المرة التقييدية
كان من اللفظ ولا ثمرة بين المرة اللابشرط والماهية فان قلت الفرق بينهما ان
اللفظ على القول بالماهية يدل بالالتزام على حسن الاتيان بالطبيعة بخلاف المرة
اللابشرط قلت فيه منع كما مر نعم يمكن فرض الثمرة بينهما في النية فان القائل بالمرة
اللابشرط ينوي الاتيان بالمامور به المتصف بالمرة والقائل بالماهية ينوي الاتيان
بالمامور به بدون تقييده بشيء وان كان المراد من المرة الدفعة ففي القول بالمرة التقييدية
لا يحصل الامتثال لان اللفظ دل على اتيان الماهية دفعة واحدة وهو وان حصل عند
الاتيان بافراد دفعة لكن يحصل باتيان فرد واحد دفعة ولكن القدر المتيقن حصول
الامتثال باتيان فرد واحد دفعة ولو قيل اللفظ يدل على عدم الامتثال عند الاتيان
باكثر من فرد واحد فلا حاجة الى التمسك بالقدر المتيقن قلنا اللفظ دل على عدم
الامتثال اذا اتى بالمامور به ازيد من دفعة فالمرة التقييدية بمعنى الدفعة يستفاد منه التكرار

عن الزائد عن الدفعة فهو ممتثل في الاتيان بالدفعة الاولى سواء اوجد فرداً واحداً او اكثر فبنا على
القول بالمرة لتعدد المطلوب فالامر فلا امتثال لعدم الدليل على جواز الاتيان في ضمن جميع دفعة
ملائمة بين الماهية والمرة اللابشرط فالامتثال فيهما مبني على جواز اجتماع الامر والنهي
الان لم يثبت فيهما يستفاد من دليل خارج اعني التشريع وعلى القول بالتكرار للتعبد
لا يحصل الامتثال الا بالاتيان بجميع الافراد الممكنة وعلى القول بالتكرار للتعدد المطلوب يتحقق
ممتثل بقدر ما اتى **المقدمة الثالثة في تاسيس الاصل وفيه مقامات المقام**
الاول في تاسيس الاصل العملي والحق فيه انه اذا دار الامر بين التكرار ففي الاصل
ان يكون تقييداً باذا لشك في جزئية افراد المامور به وعدمه ولا تحصيل القطع بالامتثال
الواجب للاشتغال الا بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة وهو التكرار التقييدي نظراً
الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف الثابت من التكرار التعددي المطلوب فالاصل عدم
تعدد العقاب واذا دار بين المرة اللابشرط والتعدد المطلوب فالاصل الاول
لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في الثاني وهو وجوب الواحد وحرمة الزائد
فالاول مقطوع على الاحتمالين فيدفع الثاني اعني حرمة الزائد بالاصل لاحتمال كون المرة
الزائد على المرة ثابت على الاحتمالين اما على تعدد المطلوب فبدلالة اللفظ وعلى
المرة اللابشرط فبدلالة التشريع فلا اصل بينهما كما توهمه الفاضل القمي لانا
نقول على المرة اللابشرط اذا اتى بالزائد لا بقصد الامتثال فلا اثم بخلاف
التعدد

التعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد حرام لدلالة اللفظ فلا يجوز الاتيان به مثلاً فلو نذر صلوة
خمس ركعات بالجزء الاتيان بها مطلقاً واذا دار الامر بين الماهية والتعدد المطلوب فكما مر انفاً
واذا دار بين المرة التقييدية والمرة اللابشرط فالاصل على الاول لاصالة الاشتغال اذ الاتيان
بالزائد لا ينافي الامتثال على الاخير بخلاف الاول وكذا اذا دار بين الطبيعة والمرة
التقييدية فالثاني مقدم لما مر واذا دار بين المرة التقييدية والتعدد المطلوب فالاول مقدم
لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في الثاني وكذا تقدم الاول اذا دار بينها وبين
التكرار التعدد المطلوب واذا دار بين المرة لتعدد المطلوب والتكرار التعدد المطلوب فلا
اصل يعين اذ تعدد التكليف حاصل في كليهما وكذا حصول الامتثال في الجملة وكذا اذا دار بين
التقييدين وكذا اذا دار بين المرة اللابشرط والماهية ومما مر يظهر احكام سائر صور الدوران
المقام الثاني في الاصل اللفظي الفقاهتي والحق التوقف لتوقيفية الالفاظ **المقام الثالث**
في الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى المقام الثاني وان كان فقاهتياً بالنسبة الى
سائر الادلة من الاستقراء وغيره قال الفاضل القمي بما حاصله ان الوضع للماهية
قطعي فالاصل عدم الالتفات الى شيء زائد من المرة والتكرار وفيه نظر اذ الالتفات
الواحد للواضع قطع الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فان قلت في الحي
فلا يجري الاستصحاب سلمنا جريان الاصل لكن اعتباره ممنوع لعدم الدليل عليه من
الكتاب والعقل والاجماع والسنة ودليل الاستصحاب غير منصرف الى هنا والاجماع

المنقول في الاصول العدمية لا ثم نحو له ذلك نعم الاصل هو الوضع للماهية اذ اللفظ اذا استعمل في معنى
وفي القدر المشترك بينهما مع الغلبة في الاخير فالاصل وضعه للقدر المشترك اذا عرفت تلك المقدمات
فالحق عندنا هو القول بوضع صيغة الامر للماهية لا بشرط لنا انه لو كان للتكرار التقييدي
فاما ان يفيد لم يحصل الامتثال والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ظاهر وبطلان
التالي حصول الامتثال عرفاً عند الاتيان بفرد ولو كان للتكرار التعدد المطلوب لحصل
الاثم بالاتيان بفرد واحد لا غير والتالي باطل للعرف ولو كان للمرة التقييدية لما حصل
الامتثال بالمرة الاولى عند الاتيان بالزائد والتالي فاسد للعرف ولو كان للمرة لتعدد
المطلوب لزم حصول الاثم من حيث الخطاب اللفظي لو اتى بالزائد عن الواحد والتالي فاسد
لعدم الاثم عرفاً في الزائد من حيث اللفظ وان حصل للتشريع واما المرة اللابشرط فالتبادر
موجود في غيرها وهو الماهية فالصيغة حقيقة في الماهية ومجاز في غيرها اذا اريد الخصوصية من غيرها
من اللفظ مضافاً الى انه لو كان للتكرار لزم التناقض في قوله افعل مرة والتكرار في صريح
بالتكرار ولو كان للقدر المشترك لا يلزم شيء من المحذورين لا يقال التقييد بالقيدين لعله
للاشتراك اللفظي قلنا احتماله مدفوع بالاصل واستدل الفاضل القمي عليه بان المادة
للماهية والهيئة لطلب المعنى اي موضع يفهم المرة او التكرار وفيه انه يحتمل ان يكون لكل
المادة والهيئة معاً فان قلت المادة والهيئة فاقدان للدلالة على المرة فكيف يعطيه
يعطيه قلت لا باس به كما في السكنجبين فان الخل والعسل اذا ركبا حصل منهما الغائل
بين

بين الحرارة والبرودة الذي لم يكن قبل التركيب استدل القائل بالمرة بان الامر لو لم يكن
لما امتثل العبد بدخول الدار مرة بعد قول المولى ادخل الدار والتالي باطل لحصول الامتثال عرفاً فكذلك
المقدم وفيه ان الامتثال انما هو لاجل الماهية في ضمن المرة وهذا الجواب سار في الاستدلال للقائل بالمرة
واستدل القائل بالتكرار بوجوه منها ان الامر بالصوم والصلوة يفيد التكرار فغيره كذلك لعدم القول
بالفصل والجواب عنه اولاً بان تكرارهما انما هو لدليل خارج كالاجماع ولو كان لنفس اللفظ لكان
تكرارهما على نحو واحد مع انه ليس كذلك اذ الصلوة تكرر في كل يوم خمساً والصوم في كل سنة
مثلاً وثانياً بالنقض بان الامر بالحج لا يفيد التكرار فكذا غيره لعدم القول بالفصل وثالثاً انه
بالاستعمال والاستعمال اعم من الحقيقة ولا دلالة فيه على الوضع ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر لجامع الطلب
وفيه اما اولاً انه قياس في اللغة وهو باطل حتى عند مجوزيه في الاحكام وليس المراد بطلان القياس
في لغة العرب بل يعم جميع اللغات على انه لو قيل باختصاص بطلانه في اللغة العربية لكفانا اذ
الامر لا يدل على التكرار بالقياس في اللغة العربية فكذا في غيرها لعدم القول بالفصل وثانياً
ان ثبوت ذلك الحكم في المقيس عليه غير ثابت كما ذهب اليه جماعة وثالثاً بوجود الفارق
وبيان الاول ان النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجاد الطبيعة الذي هو مفاد الامر
والثاني ان ترك الفعل يجتمع مع كل فعل ويجتمع لتروك اليه بخلاف تكرار المامور به لاشتغال
محل التداخل في التكرار الذي امكن شرعاً وعقلاً والتكرار المنافي لفعل المامور به الاخر
خارج عن البحث لانا نقول بما ذكرناه كاف في الفرق بين الامر والنهي وتحقيقه

ان الامر يقتضي النهي عن الضد والنهي يفيد التكرار فيلزم دوام الترك وهو يلزمه دوام الفعل فيلزم تكرار
المامور به وفيه انه ان اريد ضده الخاص فيمنع استلزام الامر ذلك اولاً ومنع استلزام دوام الترك
دوام الفعل الذي في ضدين لا ثالث لهما ثانياً لا يقال انه ثبت في غير تلك الصورة فثبت فيها
ايضاً لعدم القول بالفصل لانا نقول الدلالة في ضدين لا ثالث لهما مركبة من دلالة اللفظ
والعقل فلزوم التكرار فيه خاصة لا لدلالة العقل لا يلازم الوضع اذ الكلام في الدلالة
اللفظية ويمنع دلالة النهي على التكرار ثالثاً ومنع استلزام النهي الذي في ضمن الامر رابعاً فان
كون الامر للدوام موقوف على دوام النهي الذي في ضمنه وافادته الدوام موقوف على افادة
الامر الدوام فالاستدلال يصير دورياً وان اريد الضد العام سقط المنعان الاولان وثبت
الاخيران ومنها الاستقراء فان اغلب الاوامر للتكرار وفيه ان الغلبة في الشرع
دون اللغة ثم هب ذلك في اللغة ايضاً ولكنه يثبت المراد دون الوضع ومنها
انه لو لم يكن للتكرار لما صح النسخ لانه نسخ للمرة بدا او هو محال ولا الاستثناء لانه لا
لاستثناء للمرة وفيه اولاً لا صحة الاستثناء والنسخ ثانياً سلمنا ولكن عدم صحة قرينة
للتكرار ولا يثبت الوضع وثالثاً بان الاستثناء يصح وكذا النسخ للتحقق العموم الذي
في اجزاء الزمان عند من لا يقول بالفور وهو كاف في صحة الاستثناء ثم القايل با
لتوقف دليله واضح مع الجواب واما القايل بالاشتراك اللفظي فاستدل بحسن
الاستفهام وفيه انه يحسن على القول بالوقف والاشتراك اللفظي والمعنوي فلا يعين

الا بل

الا بل قد يحسن الاستفهام لدفع احتمال التجوز ايضاً تحصيلاً للاحتياط **اصل**
تعليق الامر على الشرط او الصفة هل يدل على التكرار ام لا اقوال ثالثها التفصيل بين
اشتمال الشرط او الوصف الصفة على سور العموم فيتكرر والا فلا ورابعها التفصيل بين ما اذا
استفيد من الشرط والصفة العلية للمامور به علية ثابتة بالدليل فنعم والا فلا وخامسها افادة
التكرار ولو استفيد العلية المستنبطة وعند عدمه عدمه ويتوقف تحقيق على رسم امور
الامر الاول ان هذه التفصيلات خارجة عن محل النزاع اذ الشرط اذا كان علة
مثلاً فيفيد التكرار عند كل من قال بحجية العلية وكذا اذا كانت العلة مستنبطة
او قياساً فيفيد التكرار قطعاً لا ينكره احد الا من انكر القياس وكذا اذا كان الشرط مدخولاً
لالفاظ العموم فالتكرار ح لا يقبل محلاً للنزاع الا لمن انكر وضع قوام للعموم فالقول
ح منحصر بين النفي والاثبات الامر الثاني قال الاصوليون اكثرهم كصاحب القوانين
والضوابط والنتايج والنخبة وغيرهم ان هذا النزاع انما يتمشى على القول لعدم افادة
صيغة الامر للتكرار في المسئلة السابقة واما على القول به فلا ثمرة في نزاعهم الا في تقليل
التكليف فان التكرار عند التعليق اقل من التكرار المطلق للامر اذ على الثاني يجب الاتيان
بالمامور به كلما امكن شرعاً او عقلاً بخلاف الاول اذ لا يجب الا عند تحقق الشرط
وفي كلامهم نظر لان التكرار في المسئلة السابقة انما يستفاد عند القايل به من نفس الامر
والكلام ههنا في ان التعليق هل يفيد التكرار ام لا فالقايل بالتكرار ايضاً يمكن له النزاع

فيما نحن فيه ويثمر في الثمرة ح بحث فلو قيل ان التعليق يدل على التكرار كما دل الامر عليه يتعدد
الدليل وعلى القول بعدم افادة الامر التكرار فالدليل واحد ويمكن الجواب عن هذا البحث بان
القايل بالتكرار عند افادة المعلق بالشرط التكرار يقول بذهاب التكرار الاول المستفاد
من نفس الامر فلا يتعدد الدليل ح وفيه ان هذا غير لازم على القايل بالتكرار اذ له
ان يقول ان المعلق على الشرط مفيد للتكرار لكن هذا التكرار استفيد من الامر وتفسر
هذا التكرار على مورد الشرط وفيه ان الدليل ح يصير واحداً فلا ثمرة للنزاع الا في
التقليل مع انه نقل الاجماع عاصمي القايل بالاجماع بالتكرار على ان الامر المعلق على
الشرط يفيد التكرار الامر الثالث ان الخبر المعلق على الشرط كقوله ان جاءك زيد
فيعطيك درهماً لا يفيد التكرار ونقل عليه الاجماع من النهاية والتهذيب ثم ان العنوان
له معنيان الاول ان المعلق على الشرط اذا وجد الشرط مرة فالامر يفيد التكرار سواء
كرر الشرط ام لا الثاني ان المعلق على الشرط يفيد التكرار عند تكرار الشرط فكلما وجد
الشرط يجب الاتيان بالمامور به والاول خارج عن هذا النزاع بل المراد هو الثاني كما
يدل عليه ادلتهم وتصريحاتهم في تلك المسئلة وتحرير المسئلة الادلة واما الصورة
الاولى فالحق عدم افادة التكرار ح عند القايل به الا ترى انهم قالوا ان
ثمرة النزاع على القول بالتكرار انها تقليل التكليف فيعلم منه ان بمجرد وجود الشرط
لا يتكرر الامر والا لما حصل تقليل الا ان يقال التقليل ح ايضاً حاصل لانه

قبل وجود الشرط

قبل وجود الشرط لا تكرار بخلاف غير المعلق فانه للتكرار دائماً والحاصل انا لما نقول
بعدم افادة التكرار في الصورة الثانية فلا تكرار قبل تكرار الشرط بطريق اولى واعلم
ايضاً انه لو كان له دور وقال ان دخل شخص دار رجل فاعطه درهماً واتفق دخول رجل
في كل دار من دوره فالتكرار قطعي ح فهذه الصورة خارجة عن محل النزاع لان المحل متعدد
في الحقيقة لا تكرار بل يعطي لكل دار درهم ثم انه على القول بان التعليق الامر المعلق
مفيد للتكرار فهل يكون دلالته عليه على سبيل الحقيقة او المجاز والحق ان يقال على القول بالتكرار
في المسئلة السابقة يكون حقيقة والوجه واضح فان قلت القول بالتكرار مراده دوام الفعل فاذا
اقتصرت على الشرط فدوامه يصير قليلاً فيخرج ح عن وضعه اللغوي قلت القايل بالتكرار يقول
ان الامر له ولكنه هي مراتبه انما هو بالاشتراك اللغوي بمعنى انه لماهية التكرار كائناً ما كان
وفيه نظر لتصريحهم بان مسمى التكرار ليس موضوعاً بل المراد التكرار الابدي وعلى القول بعدم
فيما لا في صورة وجود ادوات العموم فان الامر ح حقيقة في التكرار ادفع كلما جاءك
زيد فاكرمه ان الاكرام زيد واجب في كل وقت جاءك فالامر لايجاد الماهية ح في كل
آن مجئ زيد وفيه نظر وجهه واضح لان القايل بالتكرار ايضاً يقول ان الامر يدل
على ايجاد الماهية في كل آن والحق ان النزاع في ان التعليق هل هو قرينة تصرف الامر
عن حقيقته الى الماهية ام لا نظير الامر عقيب الحظر واما تاسيس الاصل فيطلب في مسئلة
ورود الامر عقيب الحظر اذا عرفت ما تلونا عليك فالحق عدم افادته التكرار لصرف

الامتثال عرفاً لو اتى بالمامور به المعلق بالشرط مرة ولقبح العقاب من المولى لو ترك التكرار ويقول
التعليق التقسيم للمرة والتكرار عرفاً فيكون حقيقة في القسم الاخص المهية لا يقال هذا
مصادرة على المطلوب لانا نقول ليس هذا مصادرة بل التمسك بالعرف واستدل عليه بان
الامر لم يكن دالاً على التكرار كما مر سابقاً ونفس الشرط والوصف ايضاً لا تدل عليه مطلقاً
لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً فاى شيء يدل على التكرار نظيرها استدل الفاضل
القمي في المسالة السابقة على مختاره بان المادة لا تدل الا على الماهية لا المرة فالجواب
الجواب واستدل المثبت مطلقاً بتعليقات الكتاب حيث تكرر العوامل بتكررها
كما في اية السرقة والزنا فان قوله الزانية متضمن للشرط كما في السارق واية الوضوء واية
غسل الجنابة وغيرها وفيه ان التكرار فيها تقول لفهم العلية ونحن نسلم ذلك فيما قيل
في الجواب عن الاستدلال ان التكرار فيها لقرائن خارجية غير صحيح اذ يثبت الجزئية
ح وهو مطلوب المستدل نعم هذا الجواب يتم اذا كان الغرض القول بالحقيقة في التكرار
عند التعليق ولو قيل ان الحكم يتكرر بتكرر العلة اجماعاً فكذا عند تكرر الشرط
لانه اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة قلنا العلة اقوى لانتفاء
المعلول عند انتفائه ووجوده عند الوجود بخلاف الشرط فانه في طرف الحاله الثاني
سلمنا ولكن يتساويان ح اذ الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط والعلة يلزم
في وجوده وجود المعلول ولو قيل نسبة الحكم الى اعداد الشرط متساوية فالتخصيص

بالاول

بالاول منها ترجيح بلا مرجح قلنا تساوي نسبة اعداد الشرط بالتقديم والتاخير تقتضي
التسوية في ايقاع الفعل بان يتخير في ايقاعه في اي فرد من الاتكرار ويلزم ساير الثمر
باطلة لا يخفى بحالها ثم على القول بافادة الامر المعلق التكرار وعلى ما هو الحق من التكرار
عند دخول الفاظ العموم في الشرط او الصفة وعند استفادة العلية منها لو تكرر
الشرط ولم يات بالمامور به ثم اراد الاتيان فهل يكفي الاتيان بالمامور به مرة
او يلزم التكرار بعدد تكرار الشرط وبعبارت اخرى هل يحصل التداخل ح ام لا
فيه اقوال ثلثه التداخل مطلقاً وعدمه مطلقاً والتفصيل فالتداخل في الاسباب المتحدة
الانواع وعدمه في مختلفها والتحقيق فيه يحتاج الى ذكر الثمرة وتاسيس الاصل واما
ثمرة النزاع فتظهر فيما لو حدث احد السببين في البئر ثم لم ننزح بالقدر المقدر ثم
حصل ذلك السبب فهل يكفي الاول ام لا وفيما لو مات افراد من الكلب في البئر فهل يجب
تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب بعدد الافراد التي ماتت او يكفي نزح واحد
للجميع بالقدر المقدر للكلب وفيما لو حدث في البئر سببان يكون حكمهما واحداً مثلاً الكلب
له سبعون ولو او كذا الانسان فلو ماتا في البئر فهل يكفي السبعون الواحد ام يجب سبعون
للكلب واخر للانسان وهذه الصور كلها جامعة لافراد ثمرات تلك المسئلة و
التخاصها كثيرة كما فيما لو زنا مراراً قبل تخلل الحد او افطر مراراً قبل تخلل الكفارة
او بعد التخلل او وطى المراة مرات متعددة يكفي الغسل الواحد قبل تخلل الغسل ام بعده

ام لا وهل يكفي الحد الكل زنا ام لا وهكذا كما فيما لو اصطاد المحرم مراراً فهل يجب
كفارة ام لا وفيما لو نام عن العشاء وكان يومه هو اخر رمضان او نام عن العشاء وطال نومه
الى يومين فهل يكفي الصوم الواحد ام لا وفيما لو تكلم مراراً في الصلوة فهل يجب سجدة سهو
واحدة ام يجب المتعددة او سمع آية السجدة مكرراً او اراد السجود فهل يكفي الواحد
ام لا ثم ان الاسباب التي ترد على مسببه اما من نوع واحد كالجماع متعدداً في يوم
صوم شهر رمضان ام من انواع مختلفة حكمها متحد كصدور نواقض الوضوء اجمع من
المكلف او حكمها مختلفة بالاقل والاكثر كوقوع الكلب والانسان في البئر فللاول
اربعون وللثاني سبعون ام حكمها متباين كالنوم والجنابة والاخير ليس من مسئلة
التداخل لاختلاف حكمهما فمحل النزاع هو الاقسام الثلثة الاول والاصل العملي عدم
التداخل في كل صور اذ الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ح فيما لو قال
ان جائك زيد فاعطه درهماً وان جائك عمرو فاعطه درهمين فجاءا معاً
فهل يجب اعطاء درهمين درهم لزيد ودرهم لعمرو او يجب اعطاء ثلث دراهم
فالاصل عدم التداخل وتوهم صاحب الضوابط ان الاصل فيه التداخل اذ لا بد
الاعطاء بدرهمين ويشك في اعطاء الثالث والاصل البراءة وفيه ان الاشتغال
مقدم على اصالة البراءة ههنا لكون الشك في المكلف به والحق في المسئلة التداخل
في متحد النوع عند عدم التخلل باتيان المامور به وذلك لان العرف يفهم

البراءة ح

من قوله

من قوله انزح للكلب اربعين مثلاً مدخلية الماهية في الحكم ولا دخل للافراد في ثبوت الحكم
فمتى وجدت الماهية يثبت حكمه سواء وجدت في ضمن فرد او اكثر واما الاسباب المختلفة
الانواع سواء اتحدت احكامها ام لا فالحق فيها عدم التداخل اذ العرف يفهم
من كل نوع سببية معينة في ثبوت الحكم فلكل ماهية حكمه ثم العجب من صاحب الضوابط
حيث عنون الامر المعلق على الشرط في مبحث المرة والتكرار وفي مبحث مفهوم الشرط وليس
هذا الا غفلة اصل هل يدل الامر على الفور او التراخي او
الاشتراك بينهما لفظاً ام معنى او يتعين التوقف او الاشتراك المعنوي لغة
والوضع للفور شرعاً او يدل على الفور بمعنى انه لا بد من فوريته الاتيان بالفعل
بان يفعل او يعزم في الحال بان يفعل الفعل في ثاني الحال ثم على الاول لو تركه
هل يبقى الوجوب لو تركه او لا يبقى او التفصيل بين ان يقول بدلالة الامر
عليه بنفسه فلا يبقى الوجوب وبين ان يقول بدلالته عليه للادلة الخارجية
فيبقى الوجوب او التوقف اقوال عشرة كما عن صاحب القوانين وصاحب
الضوابط وغيرهما ان القول بوجوب التراخي لم نجد مصرحاً به ناشئ عن قلة
الفحص كما ان من ادعى على عدمه الاجماع غفلة فان صريح جمع الجوامع
كظاهر المبادي والمحصول والمنهاج وشرح العبري والاصفهاني على ما حكي
وصريح صاحب الاشارات وجود القول بتعيين التراخي بل نقل عن المبدع

التصريح على الفاضل وجوب ايراد على الضوابط

انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة وتحقيق الكلام في هذه المسئلة يتوقف
على تمهيد مقدمات المقدمة الاولى في بيان معنى الفور وله معنيان الاول هو
كون الشيء لازم التعجيل ولم يكن محدود الوقت كما اذا امر عبده بسقيه معجلاً
والثاني هو ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدود الوقت ام لا فيشمل
المضيق كصيام رمضان فالنسبة بينهما عموم مطلق ثم الفور على التقديرين اما تقييدي وهو
ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزءاً للمطلوب بمعنى انه لو تركه في
الجزء الاول من الوقت لم يحصل الامتثال فيما بعد اصلا او تعددي مطلوب بان
يكون المطلوب شيئين بمعنى انه يجب عليه الاتيان في اول زمان الامكان
والا ففي ثانيه وهكذا الى اخر ازمنة الامكان والنسبة بينهما هو التباين
وعلى التقادير الفور اما عرفي كما صرحوا انه مراد القائلين به فيأثم المكلف
اذا صدق عرفاً انه اخر الاتيان به واما حقيقي بمعنى ياثم المكلف بالتأخير
العقلي والنسبة بينهما عموم مطلق اذ قد يصدق الاثم بالتأخير العقلي دون
العرفي كما في سفر الحج فلو اخر الخروج الى اسبوع صدق الاثم عقلاً وان
لم يصدق عرفاً وكلما صدق عرفاً الاثم بالتأخير كما اذا اخر الحج في السنة
او الى حصول الاثم بالتأخير عرفاً ثابت فكذلك عقلاً لان حصول الاثم
العقلي قد تحقق قبل حصول الاثم بالتأخير عرفاً المقدمة الثانية

في تاسيس الاصل والاصل الاولي هو الوقف كما مر في مسئلة المرة ولا يحتاج الى التكرار
ولا اصل لفظي اصطلاحاً ايضاً كما مر واما الاصل العملي فهو يختلف في المقامات
فاذا دار الامر بين الفور الحقيقي والعرفي فاصل الشغل يقتضي الحقيقي لا يقال اذا
فات عنه في اول الوقت يحكم بالاستصحاب الفور العرفي لانا نقول ان اريد استصحاب
الاشتغال بالماهية في الزمان المعين فقد فات وقته وان اراد استصحاب مطلق
الماهية الذي يقول به القائل بالفور العرفي فهو مشكوك في الاول مع انه لو لم يكن
باتيان الفعل في اول الوقت فلا استصحاب هنا اذا كانا تقييدين واما اذا كانا
تعدديين فالاصل هو العرفي اذ القائل بالحقيقي يقول بجريان التأخير عن زمان الحقيقي
الى زمان العرفي والاصل البراءة عنه واذا دار الامر بين الفور التقييدي العرفي والتعدد
الحقيقي فالاصل هو الاول لاصالة البراءة اذ الثاني يقول بتكاليف عديدة
والاصل البراءة عنها وكذلك اصالة الاشتغال يفيد التقييد اذ لو اتى على
التقييد العرفي يحصل قطعاً بخلافه على الحقيقي التعدد المطلوب واذا دار الامر بين
الفور التقييدي الحقيقي والتعدد العرفي فالحق هو الاول لاصالة الاشتغال
كما لا يخفى واصالة البراءة اذ القائل بالتقييد الحقيقي يقول بحصول الاثم لو لم
يفعله اولاً وعدم حصوله لو فعله اولاً بخلاف التعدد العرفي اذ هو يقول بحصول
لو لم يفعله ثانياً ايضاً والحاصل ان الاصل العملي بين الاقوال هو الفور

وبين الاحتمالات ايضاً ما مر مفصلاً ثم الثمرة بين الاقوال واضحة لا تحتاج الى التفصيل
المقدمة الثالثة في التعارض بين كلام النحاة واهل الاصول حيث
ان النحويين اتفقوا على دلالة الامر على الحال وهو الفور واختلف الاصوليين
فيه على اقوال والمشهور عدم الدلالة على الفور حتى ان النحوي في كتابه في النحو
يقول بالدلالة وفي كتابه في الاصول يقول بعدمه كالشيخ البهائي في الزبدة
والصمدية والحاجبي في الكافية ومختصر الاصول ويمكن رفع التناقض بوجوه
الاول منع اتفاق النحاة بل اختلفوا فيه على اقوال فلا تناقض الثاني ان
اتفاق النحاة لاجل قرينة خارجية على سبيل المجاز لا من وضع اللفظ بخلاف
كلام اهل الاصول فان غرضهم عدم الدلالة من حيث نفس الصيغة الثالث
ان غرض النحاة الدلالة التزاماً وغرض الاصولي عدمها تضمناً السادس
عكس الخامس السابع ان غرض النحاة ان الطلب في الحال واما غرض الاصولي
فهو ان المطلوب في الاستقبال اما في الآن الثاني من الامر او بعده وهكذا الثامن
ان غرض النحاة الدلالة لغة وغرض الاصولي عدم الدلالة شرعاً التاسع ان غرض
النحوي الدلالة هيئة وغرض الاصولي عدم الدلالة مادة العاشر عكس الحادي عشر
ان غرض النحوي اثبات الفور التقييدي وغرض الاصولي نفي التعدد الثاني عشر
عكس الثالث عشر ان غرض النحوي اثبات الفور العرفي وغرض الاصولي عدم الفور

الحقيقي الرابع عشر عكس الخامس عشر ان غرض النحوي الدلالة على الفور بالمعنى الاعم وغرض
الاصولي نفيه بالمعنى الاخص السادس عشر عكس السابع عشر ان الاصولي عدل عن القول
الذي اختاره في النحو الثامن عشر ان ذلك من باب الغفلة والحق ان كل هذه الوجوه
ساقط عن درجة الاعتبار لان الكل خلاف الظاهر فالتناقض باق ثابت الا انه يمكن ترجيح قول
النحويين بانهم اقرب الى اهل اللسان ويمكن ترجيح قول الاصوليين بانهم اطلعوا على ما
اطلع عليه النحويون بخلاف النحويين ولان اتفاق النحويين لا حجية فيه لكونه من اجتهاد
النحويين ولا اعتبار في الاجتهادات ولان قول النحويين ههنا ليس معتبراً لان المهم فيها
الرجوع الى العرف وان خالف اتفاق النحاة المقدمة الرابعة في تحرير محل النزاع
قال صاحب الضوابط وغيره ان محل النزاع في الامر المجرد عن القرائن وقد عرفت انه لا تنافي
لان النزاع يجري فيه ايضاً الا انه بلا ثمرة كما لا يخفى ثم ان النزاع في صيغة افعل
سواء كان ايجاباً او ندباً كما لا يخفى وصرح به بعض الفضلاء ثم انهم قالوا القائل
بالتكرار لا بد له القول بالفور وهذا الكلام مجمل لا بد له من تفصيل بيانه ان
القائل بالتكرار التعددي المطلوب لا يمكن له القول بدلالة الامر على الفور
التقييدي لان المأخوذ في الثاني انه ان لم يفعله اتى به في الثاني لا لحال لحذف ما لو فعله
ثم مفهوم الشرط يقتضي سقوط الطلب فلا يجتمع مع التكرار التعددي المطلوب
كما لا يخفى يجوز جمعه مع التكرار التقييدي اذ التكرار التقييدي لو لم يفعله في واحد

من الازمنة لم يحصل الامتثال اصلا بخلاف الفور التعددي اما الفور التقييدي فالقايل بالتكرار التعددي المطلوب لا يجوز له القول به لان الماخوذ في الاول عدم جواز الاتيان ثانيا ان لم يفعل اولا والمفهوم الثاني الجواز وان فعل اولا ثم القايل بالتكرار التقييدي حينما فيلزمه القول بالفور التقييدي فتدبر اذا عرفت تلك المقدمات فالحق ان الامر حقيقة في الماهية والفور والتراخي خارجان كالمرة والتكرار والدليل الدليل احتج القائل بالفور بوجوه الاول الاستقراء وهو ان اغلب الالفاظ من الاخبار والانشاء مفيد للفور الحقيقي وبعضها للفور كزيد قائم وانت حر وانكحت واشتريت وقبلت والمشكوك يلحق بالاغلب وفيه انه ليس استقراء اذ هو عبارة عن اثبات حكم كلي للثبوته في اكثر الجزئيات وهذا الدليل اثبات لحكم جزئي لثبوته في اكثر الجزئيات كما انه ليس قياسا لانه عبارة عن اثبات حكم جزئي لثبوته في جزئي آخر لجامع فيهما وعرفت انه ليس كذلك فلا وجه لقول صاحب لم حيث عده قياسا واجاب ثم ان الجواب ايضا غير تام لانه وان لم يكن استقراء الا انه حجة ومعتمد للاصوليين حيث يستدلون به في كثير من المباحث والعجب ان صاحب القوانين رده بانه منقوض بقوله كان زيد قائما وسوف يجي وفيه ان الكلام على هذا الكلام في المجرد عن القرينة وهي موجودة ههنا كما هو ظاهر والحق في الجواب اما اولا فبان

اغلب الالفاظ

اغلب الالفاظ لا يفيد الفور لان المشتقات كزيد قائم لا يدل على الزمان ومفرد الاخبار دال وان دل على الزمان الا ان الاكثر غير دال على الفور كالماضي والمضارع فالغلبة ممنوعة وثانيا سلمنا الاستقراء ولكنه لا يعارض للدليل الاصح الذي قدمناه والثالث القياس بالنهي فان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضيه فكذا الامر والجواب عنهما بكونهما قياسا لا نسلم مع الفارق والسابع اتفاق الكناية والجواب ما عرفت الخامس والحامس السادس قول المولى اسقني وقوله تعالى ذم ابليس على ترك السجود ولولاه لم يصح والجواب عن الاول وجود القرينة وهو العطش وعن الثاني ان الامر كان موقتا وهو زمان التسوية السابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه الدلالة ان الله امر بالاستباق الى المغفرة فهو واجب لان الامر للوجوب ولا ريب ان المغفرة انما هي من الله فلا يمكن الاستباق اليها الا بسببها مجازا من باب تسمية السبب باسم المسبب وهو فعل المامور به فان فعل المامور به سبب للمغفرة فكذا ما هو سبب المغفرة فيجب المبادرة اليه فيكون الامر للفور والجواب عنه بوجوه اما اولا فبان فعل المامور به ليس سببا للمغفرة فان قلت يدل عليه ان الحسنات يذهبن السيئات وهي عامة وكذا العكس لرواية ام اسمعيل فانها صدرت ذنب منها فقال هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك قلنا في مسئلة الاحباط اقوال الاحباط وعدمه والتفصيل بان الحسنة يذهب السيئة دون العكس والاخير بنفي

الاستدلال بالاية لان المامور به ليس سببا للمغفرة لعدم القول بالحبط وعلى الاولين يتم المطلوب الا ان القايل بالاحباط المطلق يتمسك بالاية والرواية والقايل بالتفصيل بالاية فقط واطرح الرواية والحق ان الاستدلال بالاية فاسد لان الاخبار الصحيحة وردت على ان المراد بالحسنات الفرايض اليومية وهي موسعة اتفاقا وثانيا ان الاية معارضة بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والخبر لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا تعارضا تساقطا وثالثا ان لفظ المغفرة نكرة في سياق الاثبات ولا يفيد العموم فيجب المبادرة الى واحد من اسباب المغفرة فلا يتم المطلوب واحتمال ان الدليل على العموم هو دليل الحكمة مدفوع بان حمل المطلق على العموم مشروط بتواطي افراده وليس اذ الفرد الشايع ههنا التوبة المتفق على فوريتها مضافا الى انه لو سلم عمومه حينئذ لان مادل عليه دليل الحكمة يكون عمومه بدليا ورابعا ان ظاهر الاية وجوب المبادرة الى المغفرة نفسها لا سببها واحتمال انه محال لان المغفرة فعله تعالى مدفوع بان المبادرة الى المغفرة مقدورة بواسطة ايجاد سببها والمقدور بالواسطة مقدور فلا يكون المبادرة الى فعل المامور به واجبا شرعيا بل عقليا سلمنا كونه شرعيا لكنه تبعي لكونه من باب المقدمة وغرض المستدل اثبات الفورية بانها مقصودة بالذات لا بالتبع وخامسا ان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها اذ المستحبات الكثيرة من اسباب المغفرة ولا يجب

انفسها

انفسها فضلا عن وجوب مبادرتها فح لا بد من التاويل في الاية باحد الوجوه الثلثة الاول حمل الامر على الوجوب واخراج المستحبات والواجبات الموسعة الماجية فيدخل الواجبات المطلقة والفورية الثاني حمل الامر على مطلق الطلب القدر المشترك فيكون بمقتضى الخارج المندوبات والواجبات الموسعة مبادرتها مستحبة والواجبات الفورية واجبة والمطلقات جائزة او راجحة الثالث حمل الامر على الندب واخراج الواجبات الفورية فعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني كالثالث لا يتم لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فردا او صنفا المستحبات والواجبات الموسعة اكثر افرادا من المطلقات والواجبات الفورية ويلزم تخصيص الصنفين صنفا لخروج المستحبات والواجبات الموسعة وبقاء الواجبات الفورية والمطلقة وفي الثاني مجاز مرجوح لا غير وفي الثالث امران المجاز الراجح والتخصيص ولا دليل على تقديم تخصيص الاكثر على المجاز الراجح وان كان ذلك المجاز الراجح تخصيصا ايضا فيتعدد الاحتمال ويبطل الاحتمال ويسقط الاستدلال وسادسا ان مادة المسارعة تدل على التوسعة فمنعها على الفور فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وهذا الجواب يصح على الفور التقييدي اذ لا يقال له عند اتيانه بالمامور به كصوم رمضان انه سارع اليه واما على تعدد المطلوب في الفور كالحج فلا يصح هذا الجواب اذ ربما يقال لمن حج في سنة الاستطاعة انه سارع الى الحج وهكذا انما يكون موسعا اذا ضيقا رخصة وسابعا

ان الاية لا يتم لمن ليس له ذنب كما في اوايل التكليف للبلوغ او الاسلام او كان
وسقط بالتوبة اذ ليس له ذنب حتى يتبادر للسبب غفرانه وثامنا ان الاية
تثبت ارادة الفور من الاوامر ولا تثبت الوضع اللغوي ولا الشرعي بل لا تثبت
استعمال الاوامر الشرعية في الفور وتاسعا ان الاية تعارض ظواهر عديدة
فان ظاهر كل امر عدم الفورية والظواهر مع تاييدها بالشهرة تقدم على الاية
ويمكن رده بان العرف يفهم ورود الاية فان المولى لو امر عبده باوامر ثم قال
اردت الفور منها فالعرف يفهم ورود الكلام الثاني وتقديمه على جميع الظواهر
المتقدمة وعاشرا ان الامر لو كان للفور لكانت الاية تاكيدا والتاسيس
اولى منه على مذهب المستدل الحادي عشر ان الاخبار دلت على ان المراد
باسباب المغفرة الفرائض اليومية وهي موسعة اجماعا ومما يظهر الجواب عن الاستدلال
بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وهو الدليل الثاني ثم مما يظهر الجواب عن الدليل
التاسع وهو حكاية اجماع السيدين المرتضى وابن زهرة على ان الاوامر الشرعية
للفور مضافا في دفعه الى ان الاجماع المدعى ههنا موهون بمصير الاكثر الى
خلافه ثم يظهر الجواب ايضا عن الدليل العاشر وهو قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم انه لو جاز التراخي لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
باطل وكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو لم يعين الوقت لكان الى اخر ازمنة

الامكان

الامكان اتفاقا وهو لا يستقيم لانه غير معلوم وعدم التاخير عن اخر ازمنة الامكان
تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم فلعدم اشعار في الصيغة بتعيين الوقت
والجواب اما اولا فبالنقض بالموسعات التي وقتها العمر ولا يمكن لك ان تقول
خرج ما خرج لان الدليل العقلي لا تخصيص وثانيا انه دليل عقلي لا يثبت الوضع
اللغوي اذ المي لية العقلية في التكليف لا ينافي الوضع للغور وثالثا ان
جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن بالمبادرة لا يقال انه قول
بوجوب الفور اذ جواز التاخير موقوف بمعرفة لا يمكن فيجب الفور لانا نقول
الموقوف على اخر ازمنة الامكان هو العلم بالجواز لا نفسه فيجب عدم تاخير الفعل
عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة ورابعا النقض بما
لو علم اخر ازمنة الامكان فلا تكليف بما لا يطاق وخامسا ان الدليل لا يدل
على الفور التقييدي لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالبراءة ولا يحصل
الا بالمبادرة وفيه انه لا يثبت الوضع مضافا الى انه لا يعارض التبادر
الذي ادعيناه العاشر ان التاخير محتمل للضرر ودفعه لازم ودليل
الاشتراك اللفظي هو الاستعمال وفيه انه اعم من الحقيقة ودليل التوقف واضح
وهو تعارض الادلة وعدم وجود دليل يعتمد عليه وفيه وجود المدرك كما
عرفت وادلة ساير الاقوال دفعها واضح فالتفصيل اطالة بلا طائل ثم ان

التاسع

~~الامكان اتفاقا وهو لا يستقيم لانه غير معلوم وعدم التاخير عن اخر ازمنة الامكان~~
~~تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم فلعدم اشعار في الصيغة بتعيين الوقت~~
فالتفصيل اطالة بلا طائل ثم ان بعضهم عنون في ذيل المسئلة ان المراد القائل
بالفور هل هو التقييدي او التعددي المطلوبي واطنب الكلام فيه ونحن نقلنا
تلك الاقوال في اصل المسئلة ولا نحتاج الى تحقيق مراد ذلك القائل لانا نقول
بالفور

اصل

الامر بالفعل موقتا اذا فات عنه هذا الفعل في ذلك الوقت
هل يقتضي اتيانه بعد هذا الوقت ام يحتاج ثانيا الى دليل من خارج وبعبارة اخرى هل
القضاء بالامر الاول وتابع للاداء او بفرض جديد لا يدل عليه الامر الاول اختلفوا فيه
على قولين والتحقيق في المقام يتوقف على تمهيد مقدمات المقدمة الاولى
في معنى الاداء والقضاء اعلم ان الفعل الموقت قد يوصف بكونه اداء وقد يوصف
بكونه قضاء وقد يوصف بكونه اعادة وقد يوصف بكونه تقديما او تعجيلا وقد
انكر الاخير بعض العامة معللا بانه مستلزم لتقديم المسبب على السبب وفيه ان
العلل الشرعية معرفات وقد وقع في شرعنا كثيرا كصلوة الليل واليومية
قبل دخول الوقت في الجملة اذا وقع بعضها في الوقت على قول وزكوة الفطرة
وغسل الجمعة وزكوة المال على قول ثم ان النسبة بين الاداء والقضاء هو
التباين الكلي اذ القضاء الفعل في خارج الوقت والاداء الفعل فيه واما

النسبة بين الاعادة

النسبة بين الاعادة وكل منهما فعموم من وجه اما الاعادة فيجتمع مع الاداء
اذ الاعادة هي فعل المامور به ثانيا لخلل في الاول فالاعادة قد تكون اعادة
الاداء وقد تكون اعادة القضاء وكالقضاء الاداء ايضا قد يكونان بدون الاعادة
ثم هل يعتبر في صدق القضاء تعلق الاداء او لا يعتبر او يتوقف الحق الاوسط
اذ المدار في صدق القضاء عرفا على الفوت فكلما صدق الفوت صدق القضاء
فلو نام او غفل او سهى ولم يفعل المامور به فيصدق الفوت فيصدق القضاء بلا
ما لو جن او كان غير مكلف فلا يصدق القضاء لعدم صدق الفوت مثل ان الغافل لو
غفل عن معاملة او حصل عنها مانع يصدق انه فات عنه ربحه بخلاف الفقير المقل
الثاني فيترتب تحرير محل النزاع وثمرته وتاسيس الاصل اعلم ان محل النزاع اعم
مما لو كان ~~الامر ايجابيا او ندبيا لما مر وهل النزاع~~ الواجب الموقت موسعا او
مضيقا لتصريحهم بذلك مع شمول العنوان والادلة ثم ان محل النزاع اعم مما
لو كان الامر ايجابيا او ندبيا لما مر وهل النزاع يعم ما لو كان وجوب هذا الواجب
ثابتا من الامر او غيره من الالفاظ او الاجماع او العقل او يختص بالامر او يختص بالالفاظ
دون الاجماع والعقل وجوه ولعنوان وان اختص بالامر الا ان الادلة
تشمل ما لو ثبت بغير الامر ايضا لكن من الالفاظ فالاخير على هذا يتعين ويؤيده
يؤيده عنوان بعضهم بانه لو دل دليل على وجوب شيء في وقت معين الى اخر

ما قاله ثم ان العنوان انما هو في المفعول فيه الزمانى الا انهم صرحوا بان الكلام يعم المكانى
والمفعول به والتميز والحال والادلة تشملها ايضا وكذا الثمرة وثمرة النزاع
تظهر في مواضع كقضاء العبادات والاجارة الموقتة والوكالة الموقتة في كل ما يقبل
ما يقبل الوكالة من العبادات والعقود والايقاعات ولزوم الغسل بالقراح مع فقدان
الكافور والسدر بدلا عنهما وعدمه الى غير ذلك من الثمرات والاصل في المسئلة مع
القول بالفرض الجديد اذ الاصل برائة الذمة عن التكليف بالقضاء المتعلق بكثير
التنبيه الثالث اعلم ان العضدى قد بنى تلك المسئلة على ان الجنس والفصل متمايزان
في الخارج او في العقل فقط فعلى الاول المطلق الذي هو الصوم والمقيد الذي صوم يوم
الخميس في قوله صم يوم الخميس شيئان وبانتفاء احدهما لا ينتفي الاخر فالقضاء
تابع للاداء وعلى الثاني لا وفيه نظر اولا بان المقام ليس منه اذ المطلق والمقيد
ليسا من قبيل الجنس والفصل اذ الزمان خارج عن معنى المامور به اتفاقا فان قلت
مراده التنظير قلت هذا ايضا غير صحيح لان الجنس لا يتحقق بدون الفصل بخلاف
المطلق فلتحققه بدون القيد حكمى اذ قوله ركعتين يوم الجمعة يحكى الاتيان بهذه
الركعتين في غير الجمعة وثانيا ان الظاهر كون المامور به فيما نحن فيه شيئا واحدا
والظاهر هو الحجة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق كون القضاء بالامر الجديد
لا الاول لان الموجب في صم الخميس مفهوم الزمان وهو حجة حتى لو ثبت الامر الاخر

وجوب

وجوب القضاء كان مناقضا للامر الاول لانا لا نقول بحجية مفهوم الزمان والا لكان
قد يستتبع الامر وقد لا والعام لا يدل على الخاص كما توهمه العلامة اذ ذلك يصح
لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وليس والا لان الفرق بين السابق واللاحق
مفقود حكما حيث لا يدل على السابق على الوقت فكذا لا يدل على اللاحق على الاول
للتوبة اذ التوبة ممنوعة فقبل الوقت لم يكن اذن اصلا لا قبله ولا بعده ولان
القضاء لو كان بالاول لكان اداء اذ الحكم نقول بان الامر تعلق بفعل وباتيانه
في وقت معين فلما فات الثاني الذي يحصل به كمال المامور به بقي الاول مع نقص
ولان الامر لو دل على القضاء ايضا يلزم ان يكون الاوامر الواردة
في القضاء تاكيدا والتاسيس اولى منه اذا اولويته ممنوعة وعلى تسليمها اثباته الوضع
ممنوعة بل لوجوه الاول ان وجوب القضاء بالامر الاول ينفيه اصالة البرائة
الثاني انه لو دل فاما يكون مطابقة او تضمنا او التزاما والكل باطل اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان المفهوم من الامر بالموقت كصل يوم الخميس انما هو الامر
باتيان ما فيه وهو امر بسيط لا تركيب فيه بحسب العرف والمتبع هو الدلالة العرفية
في الخطابات واما الثالث فلان تعلق الحكم بشيء في زمان لا يستلزم تعلقه به فيما بعد
ذلك الزمان او ما قبله لا عرفا ولا عقلا ولا شرعا الثالث ان قوله اضرب زيدا
يوم الخميس لو دل على ضربه يوم الجمعة لو لم يضربه في الخميس لدل هذا الكلام

على ضرب عمرو لو مات زيد قبل الضرب واللازم باطل بيان الملازمة ان الضرب مطلق بالنسبة
الى الاوقات كاطلاقه بالنسبة الى الاشخاص وعدم التوجه الى احدهما دون الاخر تحكم
واحتمال اختلاف الاشخاص في استحقاق الضرب معارض باختلاف الاوقات ايضا
في وجوه المصالح الرابع ان الهيئة ترد على المادة بعد تقييد المادة بالقيود المذكورة
في الكلام فان قوله زيد اعلم من عمرو في الطب يعنى علم الطب في زيد اكثر فالاكثرية
التى هي مفادة الهيئة وردت على المادة اعنى العلم بعد تقييده بالقيود المذكورة
اعنى الطب فلا يعارض هذا الكلام قوله عمرو اعلم من زيد في علم النحو والحال
كذلك فيما نحن فيه فان في قوله صم الخميس تعلق الوجوب الذي هو مفاد الهيئة
على المادة اعنى الصوم بعد تقييد الصوم بالخميس فلا دلالة له على وجوب الصوم
بعد الخميس والفهم العرفي ايضا على طبق تلك القاعدة لا اقول ان العرف يفهم
عدم الوجوب بعد هذا الزمان حتى يعارض الخطاب الاخر الدال على اتيانه ثانيا
مع هذا الخطاب بل اقول بعدم فهم العرف الاتيان بالفعل ثانيا لو فات اولا
فان قلت المطلوب من الاوامر المقيدة هو الماهية لا بشرط وذكر الوقت من
باب احد الافراد كما لو قال اسقني ماء الكوز فلو اسقاه ماء القدح لا يعد
عاصيا قلت لو كان الامر كذلك لما عد عاصيا بفعله بعد الوقت لو فات
منه المامور به في الوقت وهو خلاف الوفاق فيعلم منه كون المطلوب

المهية

الماهية المقيدة فان قلت الامر يدل على القضاء عرفا قلت حاشا وكلا وعليك بالاثبات
فان قلت انا لا نعلم ان التكليف تقييدى او تعددى فعند الشك يستصحب بقاء الامر
قلت المستصحب ان كان هو الامر التقييدى فقد فات قطعا وان كان هو الامر بالماهية
المطلقة فبقاء الاول كان مشكوكا فان قلت سلمنا انه تقييدى لكن انتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام كما ان ذهاب الناطق لا يستلزم فقد الحيوان فذهاب الوقت الخاص لا يستلزم
ذهاب الامر العام بالماهية قلت انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام الذي في ضمن
غير هذا الفرد ولكن انتفائه يستلزم انتفاء العام الذي في ضمنه وما نحن فيه من قبيل
الاخير اذ العام في ضمن هذا الخاص كان مامورا به وقد انتفى فانتفى الامر فان قلت
للخصم التمسك بقوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور
قلت اولا لعدم انصراف الخبرين الى المركبات الاعتبارية بل المراد بهما عرفا
المركبات الخارجية كالصلوة ونحوها وثانيا ان الاتيان بالمامور به غير فان
المامور به هو الاتيان بالماهية في المقيدة كما ثبت سابقا وهو لا يمكن فان قلت
الاستقراء في الموقتات الشرعية يحكم بتبعية القضاء للاداء اذ غالب الموقتات امر
بقضائها والمشكوك لاحق بالاغلب قلت اولا بان المستقر فيه ليس من سنخ
المستقر اذ في المستقر فيه ثبت القضاء من دليل خارج دون المشكوك وثانيا
سلمنا ذلك ولكن الاستقراء دليل ورد من الخارج على وجوب القضاء فليس

القضاء تابعاً للامر كما يتوهم بل بالفرض الجديد الذي هو الاستقرار فتامل ثم ان
الامر بالقضاء ايضا ليس امراً بالاداء اذ صدق القضاء دائر مدار الفوت كما مر فلو
نسي الصلوة في وقتها لم يتعلق عليه الامر بالاداء اذ صدق القضاء وكذلك
في حال النوم مع تعلق الامر بالقضاء ومما مر يتقدح ان نفي الاداء لا يستلزم نفي
القضاء ونفي القضاء ايضا لا يستلزم نفي الاداء ا صل بل الامر بالشيء
يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به ام لا فيه خلاف بين العلماء ولابد قبل الخوض في
التحقيق من رسم مقدمات المقدمة الاولى في ذكر اقسام الواجب مما يرتبط
بالمقام وله تقسيمات التقسيم الاول ان الواجب بالنسبة الى مقدماته
اما مطلق ومنجز او مشروط ومعلق ومقيد وقد عرف كل منهما بتعاريف
اظهرها التعريف المشهور وهو ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده مثال الاول
الصلوة بالنسبة الى الطهارة والثاني كالحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية
وقد اورد عليه وجوه من الايراد منها انه ان اريد في تعريف المطلق من قوله
ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ان ذلك الشيء موقوف عليه
ولم يتوقف وجوب الواجب عليه فالتعريف غير جامع لانه اذا كان شيء غير
متوقف مثلا وجوبه على شيء ولم يكن هذا الشيء موقوفا عليه بالنسبة الى

الواجب فالواجب

ومقتضى كلام العلامة

الواجب فالواجب بالنسبة اليه مطلق مع خروجه عن هذا التعريف مثاله ان وجوب
الصلوة غير متوقف على حركة الاصبع التي لا يتوقف وجود الصلوة عليها وان
اريد ما يصدق عليه هذا المعنى بان لم يتوقف الواجب على شيء سواء كان هذا الشيء
موقوفا عليه ام لا او كان متوقفا على هذا الشيء ولكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا
عليه فالتعريف اذ لو كان وجوب الواجب متوقفا على شيء ليس وجوده موقوفا
على هذا الشيء فهو مقيد قطعاً مع صدق تعريف المطلق عليه فعلى هذا تعريف المقيد
غير جامع ايضا بالنظر الى ما ذكر كما لا يخفى والجواب انا نختار الشق الاول و
نقول التعريف لان المراد بالشيء الذي في التعريف ما كان مقدمة للواجب سواء
كان توقف الواجب عليه بحسب العقل او العرف او العادة او في نظر الامر في
كل مقدمة موقوف عليه باحد هذه الوجوه وبذلك الجواب يندفع ايراد اخر اورده
صاحب الضوابط بان تعريف المطلق يصدق على الحج لان وجوبه لا يتوقف على
ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية كالحاج متسكعاً بل يتوقف
على شيء لا يتوقف وجوده عليه وهو الاستطاعة الشرعية مع ان الحج واجب مشروط
قطعاً ووجه الاندفاع ان الحج لا يصدق عليه تعريف المطلق اذ يتوقف وجوبه
على ما يتوقف عليه وجوده في نظر الامر وبحسب الشرع وهو الاستطاعة
الشرعية ثم ان المراد بالشيء الواقع في سياق النفي في تعريف المطلق ليس هو

ايراد على صاحب الضوابط

هو العموم اذ ما من واجب مطلق الا وهو مشروط بالنسبة الى القدرة العقلية وما من مشروط الا وهو
مطلق بالنسبة الى البعض في حصول افعال الواجب من المكلف فلا يرد ان الواجب بالنسبة
الى القدرة مشروط مع صدق تعريف المطلق عليه بالنسبة الى شيء اخر غير القدرة
وقد عرفه صاحب الضوابط بان المطلق ما لم يتعلق وجوبه بوجود شيء والمقيد ما يقابله
وفيه ان تعريف المطلق يصدق على وجوب الصلوة بالنسبة الى عدم التقية مع انه
مشروط قطعاً ووجه عدم الصدق ان عدم التقية امر عدمي وليس بشيء فيصدق ان
وجوب الصلوة لم يتعلق بوجود شيء بل يتوقف بعدم شيء ثم مما ظهر ان بين المطلق
والمقيد تباين كلي النسبة التقسيم الثاني ان الواجب اما نفسي او غيري والاول
ما لا يكون الامر به لاجل الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر الاول لم يؤمر بالثاني ايضا
والثاني ما يقابله وقد توهم صاحب الفصول وغيره ان الواجب النفسي ما يكون الغرض
من الامر به هو نفسه وكان الامر به مقصوداً بالذات ومطلوباً في نفسه لا لاجل تحصيل
الغير والتوصل اليه وفيه نظر واضح فان الصلوة واجب نفسي مع ان الامر بها
للتوصل الى التقرب بتحصيله كما لا يخفى ثم ان النسبة بين الواجب الغيري والنفسي
هو التباين والنسبة بين النفسي والمطلق عموم مطلق اذ كل مطلق نفسي بخلاف
العكس اذ الحج مشروط ونفسي والنسبة بين الغيري والمشروط عموم مطلق اذ
كل غيري مشروط اذ الوجوب الغيري مشروط بوجوب الغير اقلا في رتبته وان

ايراد على صاحب الفصول

لم يكن

يقدم
وان لم يكن كذلك زماناً فان وجوب غسل الجنابة مثلا للصوم مشروط بوجوب الصوم وان
الغسل على الصوم زمانا وليس كل مشروط غيريا كالحج واعلم ان الواجب الغيري يشترط فيه ان
يكون في الواجب جهة بينية كما صرح به التقسيم الثالث ان الواجب اما تعبدي وهو ما
امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة واما توصلي وهو ما امر به لاجل التوصل
الى الغير وان كان الغير عبادة تعبدية ثم التوصلي يجزي الاتيان به باي نحو اتفق
ولو في ضمن الحرام وقد يجتمع في الشيء الواحد جهتا التوصلية والتعبدية كما امر المولى
عبده بشراء اللحم فانه توصلي لانه لو فعله غير العبد سقط الغرض عن العبد وتعبدي لانه
لو باشره العبد يجب عليه بقصد الامتثال والا فيصح عليه العقاب من المولى فالنسبة
بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه والنسبة بين التعبدي والنفسي ايضا كذلك لصدق
الاول على الوضوء والثاني على شراء اللحم اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد التقرب فيه
فانه ح ليس تعبديا وصدقهما على الصلوة وكذلك النسبة بين النفسي والتوصلي لصدقهما
على شراء اللحم اذا اريد به الاتيان والاول فقط على الصلوة والثاني فقط
على غسل الثوب كذلك النسبة بين الغيري والتعبدي والغيري اخص من التوصلي اذ
كلما كان غيريا فهو توصلي ايضا بخلاف العكس اذ شراء اللحم توصلي وليس
غيريا التقسيم الرابع الواجب اما اصلي وهو ما فهم وجوبه من الخطاب
المستقل لفظا كان او غيره والتبعي ما يقابله والاول كالصلوة والثاني كوجوب

المقدمة على القول به فان وجوبه ليس من خطاب مستقل بل فهم من الخطاب بذي المقدمة
كما زعمه الفاضل القمي من ان الاصلي هو ما فهم وجوبه من اللفظ ليس في محله اما اولاً
فبان الاصلي ما ذكرناه بحسب الاصطلاح كما لا يخفى وثانياً فلانه ره صرح بان نزاعهم
في وجوب المقدمة انما هو في الوجوب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان نزاعهم يجري فيما
ثبت وجوبه من اللفظ وغيره كالاجماع والعقل وهو ره ايضاً صرح بذلك وما
ذلك الا تناقضاً في الكلام ثم قد يكون الواجب اصلياً من جهة وتبعياً من جهة
اخرى كالوضوء فانه اصلي لتعلق الخطاب المستقل به وتبعي لكونه مفهوماً من الامر
بالصلوة ايضاً لانه مقدمة لها والنسبة بين التعبدي والاصلي عموم من وجه باعتبار
الاول وذلك بين النفسي والاصلي بالحيثية الثانية فان غسل الثوب اصلي لا نفسي
وكذلك بين الغيري والاصلي بالحيثية الثانية اذ في الغيري يشترط تعلق الخطاب المستقل
مع كونه للامر بغيره بخلاف الاصلي فانه يخالفه في القيد الثاني وبين التوصلي و
التبعي كذلك اذ كل تبعي توصلي بحذف العكس والنسبة بين النفسي والتبعي التباين
المقدمة الثانية في تاسيس الاصل بالنسبة الى اقسام الواجب المتقدم
ذكرها وفيه مطالب المطلب الاول فيما اذا دار الامر بين يكون الواجب
مطلقاً او مشروطاً والكلام فيه يتم برسم مقامات المقام الاول
اذا شككنا في اطلاق الواجب وعدمه فالتحقيق ان يقال مثبت الوجوب
لا لفظا

اما لفظي او لبي فان كان لفظياً كما في قوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر فان العلماء
اختلفوا فيه فبعضهم ذهب الى كون الامر بالمعروف واجباً مطلقاً وبعضهم الى كونه
مشروطاً باحتمال التاثير والحق هو الاطلاق والالتزام التقييد في قوله وامر
بالمعروف بمعنى ان الامر بالمعروف واجب اذا احتمال التاثير والاصل عدم التقييد
وان كان مثبت الوجوب لبياً كما اذا اقيم الاجماع على وجوب شيء وشككنا
في اطلاقه وتقييده فالاصل التقييد لاصالة برائة الذمة عن الوجوب قبل حصول
ذلك الشرط والاشتغال على الاطلاق لم يثبت حتى يحتاج الى البرائة اليقينية
وذلك ظاهر المقام الثاني ان الامر حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافاً
للسيد فذهب الى الاشتراك اللفظي بين المطلق والمشروط لنا على ذلك وجوه
الاول ان المتبادر من الامر مادة او صيغة هو الواجب المطلق وتبادر الغير في المشروط
الثاني الفهم العرفي فان المولى اذا قال اشتر اللحم يفهمون اهل العرف منه
الوجوب المطلق والفهم العرفي حجة والفرق بين الدليلين ان الاول ادعاء
حصول التبادر للمحقق اولاً وبالذات وبلا واسطة والثاني ادعاء
حصول التبادر عند العرف فهو تبادر مع الواسطة الثالث صحة سلب
الواجب المشروط عن شيء قبل حصول شرطه فلا يقال للحج قبل حصول
الاستطاعة انه واجب واذا تم الكلام في الوجوب فليثبت في الامر ايضاً

لعدم القول بالفصل الرابع صحة الذم فان المولى لو امر عبده بامر ولم يفعله العبد لاحتمال
اشتراط وجوبه بوجود شيء آخر فهو مستحق للعقاب من المولى كما لا يخفى وللسيد الاستعمال
في المعنيين والاصل فيه الحقيقة وفيه اولاً ان الاستعمال اعم كما مر مراراً وثانياً
بان الاصل لا يعارض الدلالة الاجتهادية التي قدمناه على مجازية الامر في الواجب
المشروط المقام الثالث ان المعتزلة استدلوا على وجوب نصب الامام على
الرعية بان اقامة الحدود واجبة وهي موقوفة على وجود الامام والاصل في مقام الشك
بين الاطلاق والتقييد الاطلاق ومقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلاً فيجب
نصب الامام على الرعية بمقتضى المقدمات الاربعة والسيد ره منع المقدمة الثالثة
وهي كون الاصل في الواجب الاطلاق بناءً على مذهبه من ان الواجب مشترك لفظاً
بين الاطلاق والتقييد فلا اصل في البين ونحن لما خالفنا السيد في هذا المذهب
فلا يمكننا منع المقدمة الثالثة بل نحن نقول اولاً ان توقف اقامة الحدود على وجود
الامام التي هي المقدمة الثانية اما عقلي او عادي او شرعي والكل باطل لعدم دليل
عقلي ولا شرعي ولا عادي على ذلك التوقف لا يقال اقامة الحدود بالنسبة
الى غير الامام تحتمل الفساد والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو
لا يحصل الا بنصب امام يقيم تلك الحدود لانا نقول بان اثبات الاشتراط
باصالة الاشتغال فيما نحن فيه غير صحيح لان هذا الشيء المشكوك الشرطية
تحمل الرد

يحتمل الحرمة لاحتمال كون نصب الامام وظيفة لله ورسوله ومحرماً على الامة فالقطع بالامتثال
غير حاصل بنصب الامام مضافاً الى ان ادلة وجوب اقامة الحدود مطلقة بالنسبة الى
وجود الامام وعدمه والاطلاق مقدم على اصالة الاشتغال وثانياً سلمنا توقف
اقامة الحدود على نصب الامام لكن نمنع المقدمة الثالثة بان اصالة الاطلاق عند
الشك مسلم الا في مقام احتمال كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالاً عقلائياً
كما فيما نحن فيه اذ يحتمل كون نصب الامام وظيفة لله وللرسول حيث يعلمون بواطن
الامور فلا يكون نصب الامام مقدوراً للمكلف لعدم علمهم ببواطن الامور
ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد اذا لم ينصب الرسول كما يقول بالاول بعض
المسلمين وبالثاني بعض اخر فاذا احتمل هذا الاحتمال فلا نم ان الاصل الاطلاق
المقام الرابع اعلم ان السيد قال في مقام رد استدلال المعتزلة ان الصحيح
ان مقدمة الواجب ان كانت سبباً فالامر بذي المقدمة امر بها لا محالة وان
كانت غير سبب بل كانت مقدمة للفعل وشرطه لم يجب ان يكون الامر بذي
المقدمة امر بها وتوهم بعض من كلام السيد انه مفصل في وجوب مقدمة الواجب
بين السبب والشرط واقول حاشا وكلا ان يكون مراد السيد ذلك بل السيد يقول
بوجوب مقدمة الواجب المطلق ولكن اذا كان الواجب سبباً فكون الواجب مطلقاً
مقطوع به والا للزم تحصيل الحاصل اذ بعد حصول السبب يحصل المسبب

فلا مانع لايجاب المسبب بعد حصول سببه واما اذا لم يكن سبباً فليس مقدمته واجبة عند الشك
لان الاطلاق مشكوك وليس مقطوعاً حتى يحكم بوجوب مقدمته فيحتمل كون الواجب مشروطاً
مع ان مقدمة المشروط غير واجبة اجماعاً محققاً ومنقولاً فنزاع السيد صغروي
يعني ان الواجب الذي ليس سبباً لا نعلم انه مطلق حتى يحكم بوجوب مقدمته اذ الواجب
مشترك بينهما فلا اصل في البين لان السيد يقول بعدم وجوب المقدمة حتى عند
كون الواجب مطلقاً والذي يدل على ما بيّنا انه مراد السيد انه لو لم يكن مراده ذلك
لما تم رد السيد استدلال المعتزلة اذ الواجب المطلق لغير سبب وان لم يكن مقدمته
واجبة شرعاً الا ان الوجوب العقلي التبعي بمعنى اللابدية اجماعي ولا ينكره السيد ايضاً
فللمعتزلة ان يتم استدلالهم بان وجوب نصب الامام وان لم يكن واجباً شرعاً الا
انه واجب عقلاً تبعاً قطعاً فيكون نصب الامام على الرعية لازماً ولو من باب الوجوب
العقلي التبعي والسيد لا يرضى بذلك فتنبه لتفصيل المذكور لئلا يشتبه عليك
المطلب الثاني فيما اذا شككنا ان الواجب نفسي او غيري والتحقيق
ان يقال مثبت وجوب هذا الواجب اما لفظي او لبي وعلى التقديرين مثبت وجوب
الغير ايضاً اما لفظي او لبي فان كان مثبت الوجوب فيهما لفظياً فالاصل الاطلاق
في مثبت وجوب الواجب ووجوب الغير فالاصلان متعاضدان وان كان
المثبت في كليهما لبياً كالاجماع مثلاً فالاصل الغيرية نظراً الى اصالة البراءة

عن وجوبه قبل الغير واصالة عدم تحقق العصيان عند ترك هذا الواجب قبل وجوب الغير
فالاصل بالنسبة الى هذا الواجب كونه غيرياً وبالنسبة الى الغير التقييد ايضاً فالاصلان
متعاضدان ايضاً وان كان مثبت وجوب هذا الواجب لفظياً ومثبت وجوب الغير
لبياً فالاول يقتضي النفسية كما لا يخفى اذ تقييد وجوبه بوجوب الغير مستلزم للتقييد
والاصل عدمه ومقتضى مثبت الغير ان يكون غيرياً لاصالة البراءة كما تقدم فيتعارض
الاصلان وكذلك الحال فيما لو كان مثبت وجوب هذا الواجب لبياً ومثبت الغير لفظياً
فيرجع الى الاصول العملية ويجري احكام التعارض ولا يبعد تقديم اصالة الاطلاق
لانه اقوى من الاصول العملية كما هو ظاهر وان شككنا ان المثبت في كليهما او في واحد
منهما لفظي او لبي فيحكم باحكام اللبي اذ النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما لا يخفى واعلم انه اذا
دل الدليل على عدم ارادة الوجوب النفسي من الامر وكان معلقاً على شيء فهل يحمل على الواجب
الغيري او المندوب الاقوى الاول لانه اقرب عرفاً الى المعنى الحقيقي المطلب الثالث
فيما اذا شككنا ان الواجب تعبدي او توصلي اعلم ان الواجب اما تعبدي صرف كالصلوة
او توصلي صرف كغسل الثوب او جهتا التعبدي والتوصلي مرتبطة يعني ان الجهة
التوصلية موقوفة على الجهة التعبدية كالوضوء فان جهة التوصل فيه تحتاج الى الجهة التقربية
التي هي جهة التعبد واما توجد له الجهتان مستقلتين كما في قول الموسوي الخ اذا
عرفت تلك الاقسام فاعلم انا اذا شككنا في واجب انه من اي الاقسام فالثمرة

نظهر في انه لو كان نعتقد بالجناح لا قصد القربية والمباشرة النفسية والاتيان به على الوجه
المباح لحلت ما اذا كان توصليا واما اذا وجد فيه الجهتان على سبيل الاستقلال فلو اتى
به عن غير قصد التقرب فالامر وان سقط عنه الا انه اثم اذا عرفت تلك المذكورات فاعلم ان
الكلام فيه اما من حيث الاصل العملي فيقتضي التوصلية لاصالة البراءة عن قصد المباشرة
والقربة والاتيان على الوجه المباح الا على مذهب الاشتغال فانه يقول ح بكونه تعبديا
واما من حيث الوضع اللغوي فالامر يقتضي المباشرة النفسية والا لزم التقييد فيه
بان يقال افعل هذا الا اذا فعله غيرك والاصل عدم التقييد واما القربة والاباحة فالامر
مطلق بالنسبة اليهما واما من حيث العرف فيطابق مع الوضع اللغوي الا من حيث الدلالة على
التقرب فان العرف يقتضي قصده ولم يحصل الامتثال عند عدم قصده ايضا الا انه
اثم هذا كله انما هو من جهة اللغة والعرف والاصل العملي الا ان الدليل الشرعي ورد على
حمل المشكوك من الاوامر على التعبدي كالصرف وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين فان الذي هو المقصود بالتقرب الحصري في المعنى ما امروا بامر وبشيء
الا للعبادة مع خلوص القصد فان قلت معنى الاية كون سبب تشريع الامر هو وجود
عبادة مع الخلوص واما ان كل عبادة يجب فيها ذلك فلا تدل الاية عليه قلت الظ
هو المعنى الثاني والاول خلاف الظ فان قلت الاية انما هي في شأن اهل الكتاب
كما يدل عليه سياقها وما قبلها فلا يتم الاستدلال قلت اذا ثبت الحكم لهم فيثبت لنا

ايضا بالاستصحاب

ايضا بالاستصحاب كما لا يخفى فان قلت الاية تدل على وجوب قصد القربة ولم تدل على
المباشرة النفسية قلت ثبوت المباشرة انما هو من اطلاق الامر واما الاتيان على الوجه المباح
فاثباته مبني على مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي على الكف وان قلنا بعدم الجواز واقتضاء
النهي الفساد فيثبت هذا الشرط ايضا والا فلا فان قلت يحتمل ان يكون اشتراط القربة واجبا
مستقلا فمع قصد القربة يحصل الامتثال مع الاثم قلت ذلك خلاف الظ اذ الظ ان القربة جز
كما لا يخفى فان قلت هذه الاية معارضة بالاطلاق وكل امر من حيث اشتراط القربة والعدم فالاية
معارضة مع هذه الاطلاقات قلت العرف يفهم ورود الاية على الاطلاقات فان
المولى لو امر باوامر عديدة كثيرة غاية الكثرة ثم قال يشترط في اوامري قصد القربة فانما يدل وارد
على سائر الاطلاقات فان قلت الاية تنفي كون الاوامر شرعت تابعة للصفات الكامنة
لان ظاهر الاية كون الاوامر لمجرد التعبد الاخير مع ان التبعية للصفات الكامنة في تحقق
الشيء مما لا شك فيه عند الامامية قلت اولا فان الحصر انما هو بالاضافة الى التوصل الاخير
كما لا يخفى وثانيا فان التعبد والطاعة للمولى ايضا امر حسن وممدوح من الصفات الكامنة
ثم ان الامر من اقسام الواجب والنسبة بينهما التباين والاصل فيها عند الشك التحريم الحرام ايضا
والمستحب والمكروه فان قلت هذه الاية شرعية لا يثبت التعبدية الا في الواجب دون
غيره قلت نعم الامر في غيره بعدم القول بالفصل ثم يعرف بالتعاليه حال سائر الاقسام
منها الواجب ثم يا سبيل الاصل العقلي قد لست الشد اعلم ان المقدمة يراد بها ضمنا كنحوه

ما يتوقف عليه الغير وهو بهذا المعنى على اقسام السبب والشرط والجزء وعدم المانع والمعد
والمقتضي فحصر الفاضل القمي المقدمة في السبب والشرط لا وجه له اما السبب فعرفه الفاضل المحقق
بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته والقيد الاخير انما هو لعدم توهم عدم
انعكاس التعريف بالسبب الذي لم يستلزم من وجوده وجود المسبب لمانع كعدم وجود شرطه
او لم يستلزم من عدمه عدمه لنيابة سبب آخر مقامه فان السبب ح يستلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم بالنظر الى ذاته والقيد الاول لاخراج الشرط فانه لا يستلزم من وجوده
وجود المشروط والثاني لاخراج المانع اذ لا يستلزم من عدمه العدم بل يلزم من وجوده العدم
هذا هو محصل كلامه ره وتبعه صاحب الضوابط وفيه نظر من وجوه الاول ان التعريف
يشمل العلل الناقصة ايضا وجزء وجود المانع مع ان السبب مجاز فيه ولا قرينة
في كلامه على انه تعريف لمعناه المجازي الثاني انه ان اراد من الاستلزام فيه دوام
الاستلزام فلا يشمل السبب الناقص ح فيحتاج الى القيد بقوله لذاته لاخراجه وان اراد الاستلزام
في الجملة دخل الشرط ايضا اذ ما من وجوده ما يستلزم المشروط وان اراد الاستلزام لذاته
كما هو صريح كلامه ففيه انه مناف للقاعدة المبرهنة في علم المعقول من ان ما بالذات لا يتخلف
عن الذات ومع المنافات انك تقول بالتخلف اذا ما وجد السبب مع وجود المانع او
عدم الشرط الثالث ان المانع خرج عن قوله ما يستلزم من وجوده الوجود اذ لا
يستلزم من وجوده وجود المسبب فلا يحتاج في اخراجه الى قوله ومن عدمه العدم الى اخ

ان تقييد

ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة غير صحيح
لان عدم كل واحد سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب والا لامتنع وجود المسبب
بسبب اخرى انما يستلزم عدم جميع الاسباب عدم المسبب الا ان يراد بالاستلزام
الاستلزام في الجملة وفيه من التعسف ما لا يخفى الخامس سلمنا ان السبب حقيقة في العلل
الناقصة او مجاز ولكن عليه القرينة في كلامه الا ان محل النزاع غير السبب الناقص
لان المفصل بين السبب وغيره يريد بالسبب السبب التام لان دليله اعني عدم القدرة
على المسبب بعد وجود السبب لا يتم في السبب الناقص مع ان غرضه من التعريف بيان
تحرير محل النزاع كما لا يخفى السادس ان التعريف يشمل المقتضي ايضا مع انه
خارج عن المسبب لصحة السلب فالاحسن ان يقال المراد بالسبب هو العلة التامة اعني ما يلزم
من وجوده الوجود كما هو ظاهر اذ انه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فيكون
القيد الاخير لاجل بيان الماهية لا للاحتراز ثم السبب قد يطلق في السنة الاصوليين
على العلامة كالدلوك لوجوب الصلوة ولا ذكر في تجارته واما المعد فهو الذي
يلزم من عدمه وجوده عليهما الوجوب اذا اجتمع الشرائط والاسباب معه كنقل
الاقدام في الحج والمانع ما يلزم من وجوده العدم والجزء هو الداخل الذي
يلزم من عدمه العدم والمقتضي ما يلزم من وجوده الوجود اذا اجتمع مع
الشرائط وفقد الموانع واما الشرط فقد عرفه الفاضل القمي بانه ما يلزم

من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وتبعه صاحب الضوابط وفيه نظر من وجوه
الاول انه ينتقض عكسه بالشرط الذي تأخر عن المقتضي كالاجازة في الفضولي على القول
بان الاجازة ناقلة فالانتقال في الحقيقة مستند الى الاجازة فالشرط ههنا اعني الاجازة يلزم
من وجوده الوجود فلا يصدق عليه التعريف مع انه من افراد المعرف الثاني انه غير منعكس لوجه
آخر وهو ان الشرط الذي اقيم بدله شرط آخر فيصدق عليه انه لم يلزم من عدمه العدم كالوضوء
فانه شرط للصلوة وعند فقده مع قيام التيمم مقامه لا يلزم عدم المشروط فلا بد من التقييد
بعدم قيام البدل مقامه الثالث انه غير مطرد بالمقتضي الجامع لعدم الشرط فانه
يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود الرابع انه غير مطرد بالمقتضي
الجامع مع وجود المانع مثل ما سبق الخامس انه غير مطرد بجزء المشروط لصدق
التعريف عليه مع انه خارج عن الشرط هذا اذا كان الشرط مركبا ثم ان هذا
الايراد على صاحب الضوابط لتصريحه بان المراد بالشرط الخارج الذي من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود السابع انه غير مطرد بالنسبة الى لوازم الشرط مثل ما مر الثامن
انه غير مطرد بالنسبة الى لوازم المشروط كما سبق ويمكن دفع الاخير بجعل اللام من
في الحد سببية فان عدم اللوازم ليس سببا لعدم المشروط بل عدم الملزوم سبب لما
لا يخفى لكن جعل اللام سببية مع تجاوز ارادته في الحدود غير سديد والاحسن ان يعرف
بانه هو الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا

يقتضي

اقتضاء

يقتضي وجوده الوجود فخرج الجزء لعدم كونه خارجا ولوازم الشرط والمشروط لعدم
الاقتضاء لها حقيقة والمعد لان عدمه المقارن لا يقتضي العدم والسبب لان من
وجوده يلزم وجود المسبب والمقتضي الجامع لجميع الشرائط والفاقد للمانع لما مر في
السبب والمانع لان من عدمه يلزم الوجود والاقتضاء المنفي في التعريف اعم من العقلي
الشأني والفعلي ودخل الفرع المقتضي الجامع لعدم وجود الشرط او وجود المانع واجزاء الشرط
او اجزاء الشرط لاقتضاء الوجود وهما ودخل الاجازة بناء على كونها ناقلة او ان يلزم من
وجوده وجود المشروط الا انه لا اقتضاء لها بل الاقتضاء انما كان من المقتضي لا غير
ثم ان المقدمة سببا كان او شرطا اما عقلية كالنظر المحصل للعلم الواجب تحصيله
واما عادية كطي المسافة واما شرعية كالطهارة فانها سبب لازالة الحدث
ثم المقدمة اما مقدمة للوجوب كالاستطاعة للحج او للوجود سواء كان للوجود التام
الكلي كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجود صحته كالطهارة للصلوة او علمه
اي الصلوة الساتر للعلم او لوجود العلم به كالصلوة الى اربع جهات والنسبة
بين مقدمة الوجود والوجوب عموم من وجه مادة الاجتماع التمكن من الواجب
وتفرق مقدمة الوجوب في مثل الدلوك لوجوب صلوة الظهر وتفرق مقدمة
الوجود في مثل الطهارة الشرعية للصلوة ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة
الى اربع جهات او تركية كترك الانائين في الشبهة المحصورة فان الاجتناب

عن النجاسة واجب وترك الانائين المشتبهين مقدمة لهذا الواجب لكنه مقدمة تركية
المقدمة الرابعة في تحرير محل النزاع وفيه جهات الجهة الاولى اعلم ان المقدمة
اما مقدورة او غير مقدورة والثاني اما ليس عدم القدرة بسبب المكلف او يكون بسببه
والاول داخل في محل النزاع قطعا كما صرحوا به ودليل عليه الادلة واما القسم
الاول من الثاني فخارج عن النزاع قطعا لنقل عدم الخلاف فيه على حد الاستفاضة
واما الثاني من الثاني كما لو امره المولى بالوضوء في وقت المغرب فقطع العبد يديه
قبل دخول الوقت فهل هو داخل في النزاع ام لا الحق انه مبني على مسألة ان الامتناع
بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا بالاخير دخل هذا القسم تحت النزاع وان
قلنا بالاول فيخرج عن محل النزاع لعدم جواز الخطاب حينئذ بذي المقدمة فضلا عن مقدمته
والحق ان الامتناع بالاختيار قسمان الاول ان يبقى الاختيار بعد الامتناع ايضا كما في
تكليف الكفار بالفروع فان بعد الامتناع بسبب ارادة ترك المامور به لا يمكنهم الاتيان
بذي المقدمة لانه يمكن لهم تبديل تلك الارادة بارادة الاسلام فيمكنهم الاتيان
بالمامور به والحق فيه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيدخل هذا
القسم في محل النزاع الثاني انه بعد الامتناع لا يبقى الاختيار كما في مثل قطع
اليد والحق فيه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا بل ينافيه خطابا
لما سيجيء ان شاء الله تعالى فحينئذ هذا القسم خارج عن محل النزاع لارتفاع الخطاب حينئذ بحجب

مقدمته

مقدمته ام لا ثم ان النزاع يجري في المقدمات الداخلة ايضا كالاجزاء وفاقا على الاجماع
على وجوبها مستدلا بان الامر بالكل ليس الا الامر بالاجزاء ليس في محله اذ الاجزاء
من المقدمات فان دلالة الامر بالكل على وجوب الاجزاء ليس الا دلالة التزامية تبعية
كسائر المقدمات وليست تلك الدلالة تضمنية اذ كيف يتصور تركب الواجب النفسي من
وجوبات غيرية فالحق دخولها في محل النزاع نعم دلالة الواجب عليها تضمنية
واما دلالة وجوب الواجب على وجوبها فالتزامية مع ان العلامة اعلى الله مقامه عد
من مقدمة فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة معللا بان الكون الذي هو جزء
للصلوة مثلا واجب بوجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه فالحق دخولها
في محل النزاع كما ان الحق دخول المقدمات العلمية ايضا فيه كالصلوة الى اربع
جهات لشمول العنوان والادلة وتصريح بعض ثم ان بعضهم نفى الخلاف
في وجوب التروك المستلزمة للترك الذي هو واجب كالمطلقة المشتبهة
بالزوجات الغير المطلقة فان ترك مباشرة الجميع لازم ليحصل ترك مباشرة
المطلقة الذي كان واجبا والحق دخولها في محل النزاع لما مر حتى قيل ان هذه
التروك ليست بواجبة وان قلنا بوجوب المقدمة ثم ان الحق دخول المقدمات
السببية ايضا في محل النزاع كما يدل عليه القول بالتفصيل بين السبب
وغيره مضافا الى عموم العنوان ثم قد ظهر مما مر ان المقدمة الغير المقدورة خارجة

عن محل النزاع وبهذا قسم الواجب المشروط كذلك فيما المقدمة المقدورة كما في الحج بالنسبة الى من لا يمكن له تحصيل الاستطاعة فانه غير واجب مشروط مع كون تلك المقدمة مقدورة فهل هذا القسم المشروط داخل في محل النزاع ام لا وبعبارة اخرى مقدمة الوجود داخل فهل مقدمة الوجوب ايضا داخل ام لا وبعبارة ثالثة مقدمة الموضوع داخلة في محل النزاع فهل مقدمة الحكم اعني الوجوب داخل ايضا ام لا وبعبارة رابعة مقدمة الواجب داخلة في محل النزاع فهل مقدمة الوجوب ايضا داخل في محل النزاع ام لا وبعبارة خامسة مقدمات الواجب المطلق داخلة في محل النزاع فهل مقدمات الواجب المشروط ايضا داخلة في محل النزاع ام لا الحق خروج مقدمة المشروط بقسميه عن محل النزاع لنقل الاجماعات على خروجها عن محل النزاع حد الاستفاضة ثم الحق دخول المقدمات التي امر بها بامر مستقل كالوضوء في محل النزاع من جهة الامر التبعي والا فمن حيث الامر استقلالا فواجبة قطعا **الجهة الثانية** في ان النزاع اعم من كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي او اللبي او بهما معا كما صرح به ثلة من الاوليين وتقليل من الاخرين مع عموم الادلة **الجهة الثالثة** في تحرير محل النزاع بالنسبة الى الواجب اعلم ان محل النزاع في المقدمة اعم مما كان ذي المقدمة واجبا نفسيا او غيريا او توصليا او تعبديا فمقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي نذكره في تحرير محل النزاع بالنسبة الى

الوجوب

الى الوجوب يعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة فان قلت انك ربما لا تقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف في مقدمته قلت المطلوب بترتب ما وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة الذي يكون التوصلي مقدمة له وكذلك الحال في الغيري **الجهة الرابعة** في تحرير محل النزاع بالنسبة الى الوجوب اعلم انه لا نزاع في الوجوب العقلي للمقدمة يعني اللابدية ولا نزاع في الوجوب النفسي لما قلنا ان ذا المقدمة قد يكون غيريا ويجري النزاع في مقدمته ومع كيف يقل بنفسية مقدمة الواجب الغيري وايضا لو كان ذو المقدمة نفسيا فلا يستلزم ذلك نفسية المقدمة ايضا ثم ان محل النزاع في معنى الوجوب يحتمل معان الاول ان يكون الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصدا الطلبها اي الطلب في ذي المقدمة الثاني ان يكون على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب المقدمة باللزوم التبعي العقلي وفي الجملة الثالث ترتب العقاب وعدمه مراد الثاني نفي اللزوم المترتب عليه العقاب الثالث ان الدال عليه الى عليه الحيث لو ترك استحق عقابا على ترك المقدمة واخر على ترك ذي المقدمة فان لم يات بشيء من المقدمات عوقب عقابا واحدا على تركها وان اتى ببعض دون بعض استحق عوقب ببعض المتروك المستلزمة لترك ذي المقدمة عقابا واحدا وان لم يتعقبه الامر الامر ذلك الرابع الصورة بحالها الا انه يعاقب على ترك كل مقدمة بعقاب

فلو ترك الصلوة مثلا عوقب بعقابات لا تحصى الخامس ان يكون العقاب على ترك ذي المقدمة عقابا واحدا ولكن النزاع في ان العبد التارك هل يستحق هذا العقاب عند ترك المقدمة وان لم يصل وقت ذي المقدمة كما يقوله المثبت او عند دخول وقت ذي المقدمة كما يقوله النافي وهذا هو الذي جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع حتى وجب عليه الحج حالا لكونه نائيا عن المكة وجب عليه الخروج الى هذا البلد قبل الموسم فلو علم بانه لم يخرج لفات الحج وترك فيستحق العقاب لكن هل العقاب انما هو قبل الموسم او بعده فالمثبت يقول بالاول والنافي بالثاني فان قلت الواجب معناه ما يستحق تاركه العقاب فاذا كان العقاب واحدا او على ترك ذي المقدمة فكيف تطلق عليه الواجب قلت الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولم يؤخذ فيه ان يكون العقاب على تركه نفسه ومع ان يقال ان تسميته بالواجب من باب المجاز ثم يحتمل الاول ايضا احتمال ان يكون المراد تعلق القصد بوجوب المقدمة كذي المقدمة او يكون توصليا وبهذا ان يكون على تركها عقاب ام لا بل كان مامورا بها لمجرد التوصل في تعلق القصد بها ثم اذا كان في تركها عقاب يحتمل ان يكون عقابا واحدا او عقابا عديدة او يكون القصد متعلقا بها ووجوبها بالمعنى الذي ذكره السبزواري فالاحتمالات تسعة قيل ان النزاع في الاحتمال الاول وسكت عن اقسامه المذكورة انفا وقيل ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل عليها

ايضا

ايضا بان يستحق العقاب ام لا ولم يرجح قصد الامر وسكت عن ان العقاب على المقدمة واحد او متعدد بتعدد المقدمات وقيل ان النزاع في الاخير اعني العقابات المتعددة فصرح بان العقاب متعدد على القول بالوجوب وقال الفاضل القمي ره في القوانين ان النزاع في تعدد القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات بعقابات عديدة ومما يؤيد ذلك استدلالهم في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما وليس مراده طلب الترك تبعا بل من باب الخطاب الاصلي كما حققه وجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا هذا هو محصل كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان الفساد والعقاب في الضد يصح وجوده وان قلنا بالمعنى الذي ذكره السبزواري ونقول ايضا ان النهي تبعي صرف حتى يقال لا معنى للفساد فلعل العقاب الواحد ثابت على ترك ذي المقدمة الثاني ان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدل بما ذكره من الدليل وبدليل اخر وهو فعل الضد مستلزم للترك المحرم والمستلزم للمحرم محرم اذا عرفت ذلك فهذا التاييد الذي ذكره انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في ذلك المبحث انما اخذها من استدل بالوجه الثاني واما من استدل بالمقدمية فلعله لا يقول بتلك الثمرة الثالث ان هذا الاشتهار لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة مع امكان اثباته الرابع ان الفساد يحتمل ان يكون للاجل النهي لا لاجل المقدمية فمع فعل الضد بنفسه لا عقاب الخامس ان ذلك لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات واما الاوجه بها من قصد الامر من

ابداء تحقيق الطباطبائي

من الامر ندب المقدمة فلا السادس ان في ترك الصلوة علی هذا يترتب عقابات
لا يحصى وهو مخالف للاجماع كما ادعاه بعض الفضلاء فكيف يقول القائل بوجوب
المقدمة بذلك لاسيما ان العقل القطعي يحكم بعدم عقابات لا يحصى كما لا يخفى والحق
في تعيين محل النزاع هو المعنى الذي ذكره الفاضل السبزواري وليتميل عليه استدلال
المشهور بان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها اما ان يكون ذو المقدمة باقيا
على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا فانه
اجيب عن هذا الدليل بانا نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان
ايجاد المقدمة كان مقدورا ... ولان المقرر في الاستدلال ان المكلف
لم يفعل المقدمة حتى حين وصول وقتها وضاق عن فعلها فالمكلف في غير قادر على
المقدمة ولا على ذي المقدمة واحتمال ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
مدفوع بان مذهب المستدل المنافات فلا يمكنه القول ببقاء التكليف ... المراد
المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة وضاق وقت ذيها فاما ان لا يكون
معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا واما ان يكون معاقبا
عليه فهو تكليف بما لا يطاق واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة فقط
فكذلك واما على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة
دون ذيها واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة وقت ترك المقدمة فهو

المطلع وهو

المطلع وهو المعنى الذي ذكره السبزواري فتأمل ثم ان الوجوب اعم من العيني والتخيير
فلو كان لذي المقدمة مقدمات يمكن التوصل بكل واحد منها الى ذي المقدمة فح ان قلنا
بوجوب المقدمة فالمراد الوجوب التخييري كما ان النزاع اعم مما كان ذي المقدمة
واجبا عينيا او تخييريا فان مقدمة الواجب التخييري واجب تخييري المقدمة ...
في ثمرة النزاع ولابد قبل الخوض فيها من نقل الاقوال فنقول الاقوال في المسئلة ستة
الاول الوجوب مطلقا وهو المشهور بين الاصحاب بل ادعى بعضهم وقوع الاجماع عليه
بل ادعى الطوسي الضرورة فيه ونسب الخلاف الى الواقفية الثاني العدم مطلقا
قال به جماعة الثالث الوجوب في السبب وعدمه في غيره وقد نسب هذا الى السيد
المرتضى ره وقد عرفت انه لا يقول به نعم هذا منسوب الى جماعة من الواقفية الرابع
الوجوب في الشرط الشرعي اعني المجعول من الشارع وعدمه في غيره كما عن ابي الحاجب
وغيره الخامس ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا القول حقيقة راجع
الى نفي الوجوب في المقدمة الا ان نزاعه صغروي يعني انه يقول بالوجوب في السبب
الا انه ليست مقدمة للمسبب بل الامر حقيقة تعلق بالسبب في ظاهر المسبب
السادس الوجوب في الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما والحق انه ليس
قولا على حدة لان الفاضل البحريني قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة انه ربما
يلوح من كلام القائل بالقول الرابع تسليم الاجماع في وجوب الاسباب ...

خامس وهو الوجوب في السبب والشرط خامس وهو الوجوب في الشرط والسبب دون غيرهما فالاقوال
حقيقة خمسة بل اربعة لانا لم نجد القائل بالخامس وان حكى هذا القول اذا عرفت تلك
الاقوال فاعلم ان الثمرة تظهر في مواضع الاول في الفسق والعدالة على التحرير الذي
ذكره السبزواري عند ترك المقدمة يصير المكلف فاسقا ان كانت المعصية كبيرة
او بالاصرار عليه ان كانت صغيرة على القول بوجوب المقدمة واما على القول بالعدم فلا
يصير فاسقا الا بعد دخول زمان ذي المقدمة الثاني انه من نذر ان يعطي من اتى بواجب
درهما فمن فعل واجبا مع مقدمته فعلى القول بالوجوب يستحق الاعطاء وعلى القول بالعدم
لا وفيه ان اطلاق النذر ينصرف الى الواجب المستقل الا ان يصرح الناذر بان الواجب
وان لم يكن مستقلا الثالث انه على القول بالوجوب يلزم عدم جواز اجتماع الامر
والنهي لان الامر بالصلوة اذا كان امرا بمقدماتها فمن جملتها الكون الكلي ومن جملة
المقدمات الكون الكلي الكون الخاص فهو واجب شرعا ومامور به ولا شك ان الاكوان
الخاصة بعضها مباح وبعضها حرام كالكون الغصبي فح نقول الواجب اما كلي
الاكوان الخاصة فهو فاسد للزوم اجتماع الامر والنهي في الخاص وهو باطل قطعا
حتى من القائلين بجواز الاجتماع الامر والنهي واما كل الاكوان الخاصة بطريق التخيير
ففيه ما سبق واما الاكوان الخاصة المباحة فهو المطلوب ولازمه انه لو اتى بذي المقدمة
في الفرد المحرم لم يحصل الامتثال لعدم اتيانه بالمقدمة المامور بها وهو معنى عدم

جواز اجتماع

جواز اجتماع الامر والنهي بخلاف القول بعدم وجوب المقدمة وفيه نظر لانه مبني على كون الفرد
مقدمة للكلي وهو باطل لان القائل به اما يقول بوجود الكلي او بنكره وعلى الاول اما يقول
بان الكلي موجود في ضمن الافراد او يقول بان وجوده عين وجود افراده وعلى التقادير
لا معنى لوجوب المقدمة اما لو كان موجودا في ضمن الافراد كان الكلي مقدمة للفرد اذ
يصير الكلي جزئه والكل الجزء مقدمة للكل فكيف يكون الفرد مقدمة لما هو جزء له واما
لو كان وجوده عين وجود الافراد فهما موجودان بوجود واحد فكيف يصير احدهما مقدمة
للاخر واما كونه مقدمة في الذهن فخارج عن محل الكلام اذ النزاع في المقدمات الخارجية
واما لو لم يكن موجودا فلا يصير متعلقا للحكم فالفرد ليس مقدمة بل هو المامور به حقيقة وفيه نظر
ان القائل بكون الامر بالمسبب امرا بالسبب لا يلزم مذهبه تعلق الاحكام بالافراد فان المسبب
غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب وتعلق الامر بالمقدور بالواسطة
غير جائز عنده عقلا فالاحكام تتعلق بالافراد سواء كان الكلي موجودا ام لا اما
على الثاني فظ واما على الاول فلان الافراد اسباب لوجود الكلي فالكلي ليس مقدورا بلا واسطة
ثم ان صاحب المعالم قال الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لا انه عينه ومع ذلك قال الاحكام
تتعلق بالطبايع وبين الكلامين تناقض اذ مقتضى الثاني ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب
لا انه يستلزمه اذ الافراد اسباب للكلي فالامر بالكلي عين الامر بالفرد الا ان يقول
بعدم وجود الكلي فح ليس الكلي موجودا حتى يقال الافراد اسباب له الكلي بعد انا لو قلنا

بوجوب المقدمة تجب النية في المقدمات بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوبه ويدل عليه قصد الوجوب
في الصلوة الى الجهات وفيه ان الصلوة الى الجهات يجب قصد النية في كل لاحتمال
كون الصلوة الى تلك الجهة ذا المقدمة ويجب في ذي المقدمة قصد الوجوب فليس قصد
الوجوب من حيث المقدمية الخامس انه على القول بوجوب المقدمة يصير العقاب متعددا
عند الترك وكذا الثواب عند الفعل دون ما اذا قلنا بالعدم وفيه شهادة البداهة
والاتفاق على عدم تعدد العقاب لتارك ذي المقدمة ولا التعدد الثواب لفاعله السادس
انه على القول بالوجوب يلزم القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فان
ترك الضد مقدمة فعل المامور به مقدمة ومقدمة الواجب واجبة والا فلا ثم تاسيس
الاصل بين الاقوال والحجة فان الاصل عدم الوجوب بجميع الاحتمالات التسعة المذكورة
في محل النزاع مثل ان الاصل عدم قصد الامر من الوجوب الامر وجوب المقدمة وان الاصل
عدم تعدد الثواب والعقاب وان الاصل عدم استحقاق العقاب حين ترك المقدمة
بل في بعض الوجوه ليصير الوجوب خلاف الاصلين او اصول كما لو كان وجوب المقدمة
بقصد الامر بحيث يلزم العقاب المستقل فهو مستلزم لمخالفة اصلين حيث انه
مع ذلك تعدد العقاب على ترك المقدمات مع العقاب على ذي المقدمة ففي هذه
الصورة مخالفة لاصول ثلثه ان الاصل عدم تعلق القصد والاصل عدم استحقاق
العقاب والاصل عدم تعدد العقاب والاصل مع المانع المطلق سواء كان ذو المقدمة

ثابتا من اللفظ فالاصل توقيفية الالفاظ او اللبي فالاصل توقيفية الاحكام الشرعية ثم
هل المسئلة لفظية ام عقلية وجهان مقتضى ذكر بعضهم تلك المسئلة في مباحث الالفاظ وبيان
ان الدلالة الالتزامية كما صرح بعض الموجبين كونها لفظية ومقتضى ذكر بعضهم في الادلة
العقلية كالفاضل القمي التوني والاستدلال بحكم الادلة وان المثبت لذي المقدمة قد يكون ببعض
لبا كونها عقلية ونحن نتعرض لكليهما اذا ظهر تلك المقدمات فاعلم ان الحق عندي وجوب
المقدمة بالمعنى الذي ذكره السبزواري فان كان مراد المثبتين ذلك فنحن من المثبتين
والا فلا والدليل على ما اخترناه وجهان الاول فهم العرف فان المولى لو امر في الصبح
عبده باتيان الماء للافطار وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة يكفي
للخوف من قاطع الطريق او السبع او غيرهما وكانت طريقة الجماعة الخروج في كل يوم واحدة
فخرجت الجماعة ولم يخرج العبد معهم معتقدا بعدم التمكن بعد ذلك المقدمة او الشك فيه
او الظن به وان لم يكن بغير اخذ العقلاء كالحاصل من الرمل العاقبة المواجهين ترك
المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة فان اتفق في هذا اليوم خروج الجماعة مرة اخرى ولم
يخرج ايضا لاستحق العقاب عليها ايضا وهكذا لو اتفق بخروجهم مرة وان لم يدل على
الافطار دلالة اللفظ دلالة التزامية بينة بالمعنى الاعم ان كان المثبت لذي المقدمة
هو اللفظ يعني بعد تصور الملزوم واللازم يجزم العقل باللزوم ويفهم قصد الامر باتيانه
وهذا الظاهر لا غبار عليه والحاصل ان العقاب يترتب على ترك ذي المقدمة حكما عند ترك المقدمة

والنسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه فلو لم يخرج العبد مع الجماعة ولم يتفق لو ذي
المقدمة فهذا مادة الاجتماع ولو فعل المقدمة ومشى مع الجماعة لكن لم يات بالماء عمدا
فهو ترك حقيقي لا حكمي ولو ترك المقدمة ثم اتفق له الوصول الى ذي المقدمة كان يخرج جماعة
مرة اخرى فهو ترك حكمي لا حقيقي فالدلالة اللفظية ثابتة الثاني حكم القوة العاقلة
بيان ذلك ان التارك للمقدمة المفضي تركها الى ترك ذيها اما يكون مخاطبا على الاتيان
بذي المقدمة ام لا والاول باطل لما مر من ان الحق منافات الامتناع بالاختيار للاختيار
خطابا وان لم ينافه عقابا وعلى الثاني فالامر اخر استحقاق العقاب اما ان لا يترتب على
ترك ذي المقدمة ام لا والاول باطل لخروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني اما ان يترتب الاثر
وقت ترك المقدمة او قبله او حين ترك ذي المقدمة او بعده او بين ترك المقدمة الى زمان
ترك ذي المقدمة والاول يثبت المطلوب والبواقي باطل لان العقاب اما حصل لاجل مخالفة الامر
او لا والثاني باطل بالبداهة وعلى الاول فاما ان يكون الامر الذي لاجل مخالفته ترتب
العقاب هو الامر بذي المقدمة حين مجيء زمانه فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والامر عند
ترك المقدمة واما ان يكون ترتب الاثر للامر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل
مخالفته في زمان ترك المقدمة فتحقق العلة التامة لمخالفة هذا الامر اي ترك المقدمة
فلا بد من ترتب الاثر في هذا الحال لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
فان قلت انقضاء الزمان الفاصل بين المقدمة وذيها لعله يكون له مدخلية في تامية العلة

اعني مخالفة الامر السابق قلت اما ان يكون في ذلك الزمان الفاصل تعلق الامر السابق
مقطوعا او مشكوكا او مقطوع العدم والاولان باطلان لما قلنا من انه بعد
سلب القدرة ولو من قبل المكلف لا يبقى خطاب بحكم العقل والثالث فلا مدخلية
لكون الزمان الفاصل جزءا اخيرا للعلة التامة فان هذا الاحتمال المذكور في
السؤال لا يتصور الا بعد احتمال تعلق الامر السابق وقد عرفت خلافه فان قلت
لو امر المولى عبده بالحج فترك المقدمة ومات قبل زمان ذي المقدمة فحينئذ لا
يعاقب عليه لعدم تعلق الخطاب بذي المقدمة عليه ولو كان الامر كما ذكرت من كون
ترك المقدمة علة تامة للمخالفة واستحقاق لاستحق هذا العبد العقاب وقد عرفت
بطلانه قلت هذا العبد مستحق للعقاب من انه لترك الحكمي لذي المقدمة
وبنا العقلاء تدلل عليه والحاصل ان دليلنا شمله ايضا ولا امتناع من استحقاقه العقاب
فان قلت لو كانت المقدمة واجبة لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف
شرط في التكليف واللازم باطل لانا كثيرا ما نامر بالشيء مع ذهولنا عما يلزمه
قلت اما اولا فبان علمنا التفصيلي بما يلزم افعالنا غير لازم في تعلق امرنا بذلك
اللازم فانه قد يستنبط من امرنا بشيء امرنا بالاخر وان لم نقصده كما في
دلالة الاشارة وثانيا فبان الشعور فيما نحن فيه حاصل لان الامر
هو الله تعالى وهو عالم بجميع الاشياء كذا قال الشيخ الرازي وصاحب الاشارات

وفيه نظر لان الكلام ليس في خصوص اوامر الله تعالى بل تعم اوامر الموالي والاوصياء وحينئذ لا يتم
هذا الجواب فان قلت استحقاق العقاب بعد ترك المقدمة لعله انما يكون للتجري لا لترك
المقدمة او فيها حقيقة او حكما قلت ترك التجري ايضا انما هو من مقدمات فعل المامور به
فالمطلوب ثابت فان قلت لو استلزم وجوب المقدمة وجوب ذيها للزم عدم جواز
تصريح الامر بعدم وجوب المقدمة مع انه جائز كان يقول اوجبت عليك غسل
الجمعة ولا يجب عليك غسل شيء من اجزاء الراس الذي هو مقدمة لغسل الجمعة قلت
اما اولا فبان غسل جزء من الراس لو كان مقدمة مما يتوقف عليه لغسل الجمعة لما جاز
التصريح بعدم وجوب غسل جزء الراس كما هو الظاهر وان لم يكن موقوفا عليه كما لو امكن
غسل الجمعة بدون غسل جزء من الراس فلا يكون غسل جزء من الراس مقدمة حتى يجوز التصريح
بتركها وثانيا فبانه ان اراد انه يجوز التصريح بعدم وجوب غسل جزء من الراس
ذاتا ثم فلا يجدي لان المقدمة على المختار ليست واجبة نفسية وان اراد انه يجوز
بعدم وجوبه توصلا فالبداهة مكلفة بعدم جواز هذا التصريح فان قلت كيف يكون
المقدمة واجبة مع ان الواجب ما يعاقب تاركه ولا عقاب في المقدمة على القول الحق بتركها
بل لترك ذي المقدمة قلت قد مر سابقا ان الواجب ما يعاقب تاركه ولم يؤخذ
فيه ان يكون العقاب لتركه نفسه او لترك غيره بل هو اعم كما يخفى على من له ادنى
فان قلت لو كانت المقدمة واجبة لما صح فعله بغير نية على حدة واللازم باطل اجماعا قلنا

الملزوم

الملزوم بين الملازمة ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية قلت اما اولا
فبان كون المقدمة عبادة ممنوع لانها من الواجبات التوصلية كالازالة لا تبدئ ورد الودعية
وثانيا سلمنا كونها عبادة ولكن المسلم من النية في العبادة انما هو في العبادات الاصلية واما
التوصلية فلا وثالثا النقض بنفس النية فانها ايضا من العبادات الواجبة مع عدم لزوم
النية فيها لا تفعال المعلم من النية في نفس النية لا جل لزوم الدور او التسلسل دون المقدمة
لانا نقول المانع من النية في المقدمة هو الاجمال الذي ادعيته او لزوم العسر والحرج فان وجوب
النية في كل جزء من اجزاء الصلوة ومقدماتها واجزاء مقدماتها حرج فيكفي في نية المقدمة
نية ما يلزم بها انتهى فان قلت لو كانت المقدمة واجبة للثبت تحول الحكم بانتفاء المباح اذ
كل مباح اما مقدمة للواجب فهو واجب او للحرام فحرام او للمكروه او للمستحب فمكروه او
مستحب قلت للكلام في دفع هذه الشبهة محل اخر سيجي انشاء الله في المسئلة الاتية وذكر ادلة
سائر الاقوال والتعرض للتصحيح او الابطال مما ليس له المجال مع ان بطلانها غير الخفاء
ظل ثم ان بعضهم حكم بان مقدمة الحرام حرام والمكروه مكروه والمستحب مستحبة
والحق ان مقدمة هذه الثلثة ليس لها حكمها الا اذا لم يكن الا ساعدة فظاهر مما ذكر بيانه
ان مقدمة المنهي عنه لا يتعلق النهي بها ثم قد يتوهم في المقام ان مقدمة الحرام حرام
لان ترك الحرام واجب فمقدمة هذا الترك مقدمة للواجب وهي واجبة فترك مقدمة
ترك الحرام اعني مقدمة فعل الحرام حرام لان ما يجب تركه ففعله حرام مثلا السرقة حرام

ودخول دار زيد للسرقة مقدمة للحرام وترك السرقة واجب فمقدمته اعني ترك الدخول
ايضا واجب فالدخول حرام هذا غاية ما يقال في حرمة مقدمة الحرام والجواب عن ذلك
ان ترك الدخول مثلا ليس مقدمة لترك الحرام فان ترك الحرام يتحقق بمجرد الصارف عنه
فالترك ليس مقدمة للترك وسيجي في بحث النهي عن الضد زيادة توضيح لهذا الجواب
اصـــــل هل الامر بالشيء المعين يقتضي النهي عن ضده ام لا فيه للاصوليين
العلماء وانما قيد الشيء بالمعين ليخرج قوله افعل شيئا فانه لا ينهى عن ضده اذ كل ما يعد
عنه على سبيل البدل يصدق عليه المامور به ويحصل الامتثال وليخرج الامر بالضدين
اللذين لا ثالث فان الامر باحدهما على التخيير لا يقتضي النهي عن ضده الاخر والامر
الامر بالتخيير في الضدين اللذين لهما ثالث ففيه يجيء هذا الخلاف بان الامر هل يقتضي
النهي عن هذا الثالث ام لا ولا بد قبل الخوض في التحقيق من تمهيد مقدمات المقدمة الاولى
اعلم ان النسبة بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة عموم مطلق لان ترك الضد مقدمة لفعل
المامور به فان قلنا بوجوبها فالاقتضاء متحقق والا فلا وهذه بعنوان هذه المقدمة
الخاصة بعنوان علي حدة لان القائل بالوجوب ان قال بالاقتضاء لزم التكرار وان
قال بالعدم فيلزم عليه التناقض والقائل بعدم الوجوب ان قال بعدم الاقتضاء فيلزم التكرار وان
قال بالاقتضاء فيلزم عليه التناقض بعكس القائل بالوجوب ويمكن ان يجاب عنه بوجوه الاول
ان الكلام فيما في الدلالة العقلية وههنا في اللفظية الثاني عكس الاول الثالث ان

النزاع ثمة

النزاع ثمة في المقدمات الوجودية وههنا في العدمية الرابع ان النزاع ثمة في الدلالة الالتزامية
وههنا في المطابقية والا التضمنية الخامس ان النزاع ثمة في وجوب المقدمة اذا ثبت مقدميتها
وههنا في تحقيق الصغرى اعني ان ترك الضد هل مقدمة ام لا وتستدل عليه الكل اثبات
المقدمية كما استدل بالرابع القول بالعينية والقول بالتضمن السادس ان النزاع ثمة
وجوب الامر بالمقدمة وههنا في ان الامر المقدمي الثابت وجوبه ثمة هل يقتضي النهي عن ضده
العام يعني ان يكون مقدمة ازالة النجاسة عن المسجد ترك الصلوة والكلام في ان الضد العام
لهذه المقدمة اعني ترك الترك هل هو منهي عنه ام لا ويمكن ان يقال هذه الوجوه المذكورة في
جواب الاشكال كلها ساقطة وفي مقام الاستدلال اما الوجه الاول فلانه فبانه يلزم اهمال البحث
اللفظي ثمة واهمال البحث العقلي ههنا وثانيا فبانهم ذكروا حكم اللفظ ثمة ايضا وحكم العقل ههنا
فان بعضا ذهب الى ان الاقتضاء ههنا عقلا كما سيطلع عليه ومنه يظهر اندفاع الوجه الثاني
واما الوجه الثالث ففيه تصريحهم ثمة بان النزاع يعم المقدمات الوجودية والعدمية وتستدل عليه
استدلالهم بالاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فالحوالة
اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم واما الرابع ففيه ان بعضهم ذهب ههنا الى الدلالة
الالتزامية واما الخامس ففيه ان ظاهر كلماتهم النزاع في الاقتضاء لا المقدمية وتستدل عليه
استدلالهم بان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب
واما السادس ففيه اما اولا فبانه لو كان غرضهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان

بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده اذ هنا يحتمل الامر الاصلي والمقدمي وثانيا فبانه لا ابتنا
استدلالهم حيث قالوا ترك الضد مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجبة اذ هذا انما يثبت
الاقتضاء في الامر الاصلي ولا يدل هذا على ان الامر المقدمي ايضا مقتض للنهي عن ضده
مع ان المدعي ذلك وثالثا فبان هذا الكلام خال عن التحصيل اذ مفاده ان الامر ترتب
ضد الازالة بعد ثبوته ههنا تقتضي النهي عن الترك ههنا الترك اعني الصلوة وهو بلا تم اذ الا
ان ترك الصلوة يعني لا تفعل الصلوة والتحقيق في المقام اعني ما خطر ببال القاصر وذكره
الفاتر هو ان النزاع في تلك المسئلة في مقامين الاول في الضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية
الا بعينه والثاني في الضد العام بمعنى الترك ولا شك ان الفرق بين المقام الثاني ومقدمة
الواجب ثابتة اذ الضد العام بمعنى الترك ليس مقدمة لفعل المأمور به بل هو من المقارنات
الاتفاقية واما المقام الاول فالحق ان النسبة بين الاقوال والاقوال المقدمة عموم من وجه
اذ على القول بالوجوب ثمة وبعدم الاقتضاء ههنا لعدم كون ترك الضد مقدمة
كما هو رأي سلطان العلماء ره وعلى القول بعدم الوجوب ثمة وبالاقتضاء ههنا
لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعلى القول بالوجوب ثمة وبالاقتضاء
ههنا للمقدمية او للتلازم والعجب من صاحب الضوابط حيث اجاب بالجواب الذي
ذكرناه بدون تفصيل بين المقامين وسلم ان النسبة بين المسئلتين عموم مطلق
من حيث المقدمية وضعفه ظاهر مما قدمناه لان الضد العام بمعنى الترك ليس مقدمة

فالايراد

فالايراد لا يرد فيه المقام الثاني في اطلاقات الضد واقوال المسئلة اعلم
ان الضد قد يطلق على كل واحد من الاضداد الوجودية ويعبرونه بالخاص وقد يطلق على
احد الاضداد لا بعينه وعلى الترك والكف ويعبرون عن كل واحد منها الثلثة
بالضد العام ولفظ الضد حقيقة في جميع المعاني الا الترك اذ المأخوذ في
مفهوم الضد كونه وجوديا والترك عدميا فاطلاقه عليه مجاز اما لعلاقة
الكلية والجزئية اذ الضد وضع للشيء الوجودي المنافي للآخر وهو جزء
الاطلاق مجازا على الكل اعني مطلق المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض
فالمعنى المجازي كلي المنافي والترك فرد منه ويحتمل ان يكون العلاقة هي المشابهة
بمعنى ان ترك المأمور به مشابه لفعل الضد في كونهما منافيين للمأمور به
وقال الفاضل القمي الضد الخاص هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له
عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو
يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا
للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني انتهى كلامه ره
وفيه نظر من وجوه الاول ان الثمرة بين الضد العام بالمعنى الاول والضد
الخاص موجودة في بطلان فعل الضد وعدمه فان قلنا بان ازل النجاسة

عن المسجد يقتضي النهي عن الضد الخاص لكان خصوص الصلوة منهيا عنه فيكون بمنزلة
ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا يصح الصلوة مثل ان يقول صل ولا تصل
في الدار المغصوبة فيكون الاجتماع امريا والجهة تعليلية وبعبارة اوضح الكلام يصح
ليصير هكذا صل ولا تصل لكون الصلوة ضدا للازالة وان قلنا انه يقتضي النهي
عن الضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية لا بعينه فيكون الشارع ازل النجاسة
بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة تارك الازالة صحيحة لان قوله ازل النجاسة
ولا توجد ضدا ما بمنزلة قوله صل ولا تغصب فيكون المجمع مأمورة والصلوة صحيحة
الثاني ان الثمرة تظهر في موضع اخر وهو النذر فلو نذر درهما لمن ترك ثلث
محرمات تعلق النهي بكل واحد منها فاذا امتثل شخص باوامر الشارع وقلنا بان
الامر يقتضي النهي عن الضد الخاص فيبرء ذمته باعطائه الدرهم هذا الشخص اذ هو
ترك ثلث محرمات تعلق النهي بكل واحد منها ولو قلنا باقتضائه النهي عن الضد
العام بمعنى احد الاضداد الوجودية لا بعينه فلا يبرء ذمته باعطائه الدرهم هذا
الشخص لان النهي لم يتعلق بكل واحد من الاضداد بل بواحد لا بعينه فان تأمل
تحقيقنا في هذا الايراد بمناقشة نوردها على هذا المحقق الفاضل السابق الذكر
في مسئلة الواجب المخير حيث ذكر الثمرة بهذا الوجه بين قول الاشاعرة
بانه احد الابدال لا بعينه وبين قول المعتزلة على انه كل واحد منها على البدل

الثالث

الثالث انه جعل العلاقة بين الترك والضد علاقة المجاورة وهو صحيح ان ترك الشيء
مجاور لفعل ضده وفيه ان جعل الضد القدر المسلم من علاقة المجاورة انما هو المحسوس
مثل جرى الميزاب واما في مثل ما نحن فيه فلا الا ان يقع سلمنا جريانه في غير المحسوس
ايضا لكن ما ذكرناه من علاقة الكلي والجزئي اقرب عرفا من المجاورة فجعله علاقة
اولى من جعلها علاقة واما اقوال المسئلة فكلماتهم مضطربة مغشوشة فمنهم من
اطلق الضد ولم يقيده وقال النزاع في الدلالة اللفظية والمعنوية ومنهم من
نفى النزاع في الاول وخص بالثاني ومنهم من جعل القول بالاستلزام منحصرا
في البين بالمعنى الاعم ومنهم من قيد الضد بالخاص ونفى النزاع عن العام
ومنهم من قيده بالعام ومنهم من فرق بين النزاع في الاقتضاء وكيفيته فاخرج
العام عن الاول وادخل في الثاني وبناء القاصر على ما تفحصت وتصفحت
كلماتهم كلمات القوم ان الاقوال في الضد العام اربعة العينية والتضمن و
الاستلزام العقلي ولم ينكره احد حتى المرتضى بل هو انكر الدلالات اللفظية
فنسبة الانكار المطلق اليه سهو واقوال الخاص سبعة الاربعة
السابقة مع القول باقتضائه عدم الامر بالضد والقول باقتضائه النهي
التبعي والقول بعدم مقدمية ترك الضد ولازمه انكار الاقتضاء مطلقا
لا لفظا ولا عقلا وانكار اقتضائه عدم الامر بالضد وانكار الاقتضاء

النهي التبعي وهذه احد عشر قولاً والقول الثاني عشر التوقف مع اطلاق العنوان على تعيينه والقول الثالث عشر الاقتضاء ان كان وقت المامور به مضيقاً وعدمه ان كان موسعاً

المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع ليس في لفظ الامر وكذا فان الامر ليس بنهي وكذا النهي ليس امراً ولا نزاع في مفهومها ايضاً فان مفهوم الامر غير مفهوم النهي كذا مفهوم النهي غير مفهوم الامر بل النزاع في ان الاوامر الجزئية مثل صل وصم ونظائرهما هل تقتضي النهي عن اضدادها بحسب المعنى بكون الشارع مع الضد عين معنى صل او جزئه او لازمه ثم ان النزاع ليس في خصوص الواجب الذي يثبت من لفظ الامر بل يعمه وما ثبت من لفظ اوجبت او من غير اللفظ كالاجماع والعقل لعموم الادلة وخصوص العنوان لا ينافي عموم الادلة مضافاً الى تصريح بعضهم بذلك مع عموم الثمرة ثم هل النزاع في الامر الوجوبي او يشمل الاستحبابي ايضاً مقتضى العنوان وبعض الادلة مثل ان فعل الضد حرام وترك الحرام واجب وان ترك الضد واجب ففعله حرام الاول الا ان اقتضاء الامر الاستحبابي بنزاع آخر وسنشير اليه ان شاء الله تعالى ثم ان النزاع هل هو فيما لو كان المامور به مضيقاً والضد موسعاً كما قاله الفاضل القمي او يعمه ولو كانا موسعين او مضيقين او المامور به موسعاً والضد مضيقاً كما عليه صاحب الضوابط وجهان والاول باطل لوجوه اما اولاً فلانه منافٍ

لاطلاق

لاطلاق العنوانات وثانياً فبان المامور به قد يكون موسعاً والضد اوسع منه كما لو شرع في وقت صلوة الصبح بصلاة نافلة وقرء فيها سورة البقرة فان الامر بصلوة الصبح ينهى عن فعل هذا الضد وداخل في محل النزاع قطعاً وثالثاً فبان الضد لا يلازم ان يكون حكماً تكليفياً حتى يكون موسعاً او مضيقاً بل قد يكون مباحاً كما لا يخفى فالضد لا يلازم ان يكون مامور به حتى يكون موسعاً بل قد يكون غير المامور به ورابعاً فبان احد الاقوال في المسئلة قول المفصل بعدم الاقتضاء اذا كان المامور به موسعاً والاقتضاء ان مضيقاً ثم التفصيل لا بد ان يكون داخلين في محل النزاع كما لا يخفى وخاصة ان هذا التحرير في محل النزاع لا يلائم الضد العام بمعنى الترك فان تصوره وتحرير محلي فان الحق عموم النزاع بالنسبة الى تلك الصور لعموم العنوانات وقول المفصل وبعض الادلة مثل ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به ومقدمة الواجب واجب فان المامور به اذا كان موسعاً فترك الضد الموسع مقدمة لفعل المامور به الموسع موسعاً وترك الضد الموسع مقدمة لفعل المامور به المضيق مضيقاً اذا كان المامور به مضيقاً وهكذا ثم ان التفصيل بالنسبة الى حق الله وحق الناس وصورة الاجتماع مثلاً او متخالفاً كما صدر عن بعض لا وجه له ايضاً اذ تقديم حق الناس مثلاً انما هو من باب آخر والا فالامر يقتضي النهي عن الضد في جميع تلك الصور

المقدمة الرابعة في ان ترك الضد هل هو مقدمة لفعل الضد الآخر ام لا اختلفوا فيه على اقوال ثلثة المشهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر بخلاف العكس ومذهب السلطان ره على عدم المقدمية من الطرفين ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين والحق هو المشهور المنصور لنا على الجزء الاول اعني مقدمية ترك الضد لفعل الضد البداهة فان الضدين لا يجتمعان عقلاً بل وجود احدهما يتوقف على عدم الآخر توقفاً عقلياً وليس ذلك من باب المقارنة الاتفاقية اذ مقتضاه امكان اجتماع فعل الضد مع فعل الآخر مع انه ليس كذلك لمحاليته وليس توقف الفعل على الترك من باب المتلازمين عقلاً كالمعلولين لعلة واحدة لان امتناع انفكاك احد المعلولين عن الآخر انما هو بسبب امتناع انفكاك احدهما فقط عن العلة ولولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلاً بخلاف ما فيه فان التلازم فيه ذاتي لا عرضي مضافاً الى ان علته علة للوجود والعدم لا يتعقل كما تقرر في الكتب الكلامية فانحصر يكون توقف فعل الضد على ترك ضده الآخر من باب المقدمية فان قلت لو كان الترك مقدمة فانحصر ان يكون شرطاً اذ وجود الضد مانع من فعل الضد الآخر فتركه يكون من باب عدم المانع وهو شرط على ما هو المشهور مع ان تعريف الشرط لا يصدق على ترك الضد لان الشرط ما يلزم من عدمه العدم

ولايلزم

ولا يلزم من وجوده الوجود وههنا من عدم ترك الضد يلزم عدم فعل الضد الآخر ولكن ليس بحيث لا يلزم من وجود ترك الضد وجود فعل الضد الآخر بل يلزم من وجود ترك الضد وجود فعل الضد الآخر فلا يلزم يصدق عليه تعريف الشرط وعدم كون ترك الضد من قبيل سائر المقدمات من السبب والمعد وغيرهما ظاهر اما السبب فلان السبب يؤثر في وجود المسبب وترك الضد امر عدمي كيف يؤثر في وجود فعل الضد الآخر الذي هو وجودي فان فاقد الشيء لا يكون معطياً له واما غير السبب فلعدم صدق تعريفه على ترك الضد قلت هذا الايراد لا يرد في ضدين لهما ثالث اذ ترك الضد لا يلزم من وجوده وجود فعل الضد الآخر لجواز ارتفاعهما واما الضدان اللذان لا ثالث لهما كالحركة والسكون فيرد هذا الايراد فيهما في بادي النظر ولكنه مدفوع عند التدبر اما اولاً فلان المراد من قولهم في تعريف الشرط ولا يلزم من وجوده الوجود ان وجود الشرط لا يكون سبباً لوجود المشروط فلا ينافي لزوم وجود المشروط عند وجود الشرط اذا وجد علته التامة مع وجود الشرط وثانياً سلمنا ولكن هذا التعريف للشرط انما هو عند المشهور ومقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر ايضاً عند المشهور لكن وجوب ترك الضد لا يلازم فعل الضد الآخر عند المشهور لان مذهب المشهور بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر فيصدق تعريف الشرط على ترك الضد وثانياً فبان

فبان الشرط على التحقق هو الحازب الذي تقتضي عدمه عدم المشروط ولا تقتضي وجوده وجود
المشروط مع عدم قيام البدل وذلك ان المقتضي لوجوب فعل الضد ليس وجوب ترك
الضد الاخر بل التقيض وجوب فعل الضد عدم ارادة الضد الاخر مثلا او وجوب علته التامة
مثلا وهذا الظاهر ولئنا على الجزء الاخر اعني عدم مقدمية فعل الضد لترك الضد الاخر
فيتوقف على تقديم مطلب وهو ان وجود الشيء يتوقف على اجتماع جميع اجزاء علته
التامة وكذا ايجاده يتوقف على ايجاد علته التامة بجميع اجزائها بخلاف عدم الشيء
فانه يحصل بانعدام الهيئة التركيبية سواء كان بانعدام جميع اجزاء علته التامة او بعض
اجزائها فحينئذ ينعدم المعلول فانتفاء كل واحد من الامرين علة تامة لانتفاء المعلول و
الفرق بينهما انه لو كان علة انتفاء المعلول انتفاء جميع اجزاء علته التامة كالوجوب يلزم
الواسطة بين الوجود والعدم اذا انتفى بعض اجزاء علته التامة فانه ليس بموجود لعدم
اجتماع جميع اجزاء علته التامة وليس بمعدوم لعدم انتفاء جميع اجزاء علته التامة والواسطة
ليست بمعقولة ثم اذا انعدم جزء من اجزاء علته التامة ينتفي المعلول ولا تاثير لانتفاء
بقية الاجزاء في انعدامه لان المعلول قد انعدم بانعدام الجزء الاول فلو اثر انتفاء
بقية الاجزاء في انتفائه يلزم اعدام المعدوم وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان
الصلوة مثلا من هذا القبيل مثلا تنعدم بانعدام جزء من اجزاء علتها التامة
ومن اجزائها ارادتها التي لا بد منها قبل الصلوة واذا انتفت تلك الارادة انتفت

الصلوة

الصلوة لانتفاء جزء من اجزاء علتها التامة فيكون ترك الصلوة مستندا الى الصارف اعني
به عدم الارادة فلا توقف لترك الصلوة على فعل الضد والا لزم اعدام المعدوم
بل يتوقف ترك الصلوة على عدم ارادتها سواء كان ملتفتا الى فعل الصلوة وارادة عدمه
او لا فان قلت كما ان الصلوة تنعدم بانعدام جزء من اجزاء علتها التامة اعني عدم الارادة
كذلك تنعدم بوجوب المانع اعني فعل الضد الاخر فكيف علمت ان عدمها مستند الى الاول
دون الثاني فاذا احتمل كون الانعدام بوجوب المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الضد
الاخر قلت لا ريب ان عدم الارادة الخ من مقتضيات تقدم على وجوب المانع
فعدمها مقدم على وجوب المانع وقد سبق ان اجزاء العلة التامة اذا انتفت تدريجا
فيكون انعدام المعلول مستندا الى انعدام الجزء الاول من اجزاء العلة اما بيان تقدم عدم
الارادة على وجوب المانع فلان فعل الضد اعني الذي يتوقف على وجوب علته التامة
من اجزائها ارادته وذلك ان ارادته يتوقف على عدم ارادة الضد الاخر لان ارادة
الضدين ضدان فتحقق ارادة احد الضدين يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته
فترك الضد الاخر مستند الى الصارف الذي تحقق قبل وجوب الضد الاخر الذي هو من
الموانع مضافا الى انا لو سلمنا عدم دليل على ان ترك الضد مستند الى الصارف فلا
دليل ايضا على انه مستند الى وجوب المانع فاستناده لذلك مما لا بد ونحن في مقام الكلام
المقدمية والمنع يكفينا ومن يدعيها فعليه الاثبات فان قلت كما ثبت عدم

مقدمية فعل الضد لترك الضد الاخر فكذلك نقول في عدم مقدمية ترك الضد لفعل ضده
بيانه ان فعل الضد مشروط بارادته وارادته تتوقف على عدم ارادة فعل الضد الاخر
ففعل الضد مستند الى عدم ارادة فعل الضد الاخر لا الى انه مستند الى ترك الضد قلت
فعل الضد يتوقف على ترك الضد الاخر كما يتوقف على عدم ارادته لامتناع اجتماع
الضدين طبعا ففعل الضد يتوقف على كلا الامرين وهذا ابده بالبداهة الكاره
فان قلت قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر كما لو اتفق في الخلوة مصاحبة
رجل شاب مع امرأة جميلة حسناء محرمة عليه ولم يكن مانع الا الخوف من الله من الزنا
وغلب عليه الشهوة الى ان ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث ساعة فيزني
البتة ولو خرج من عندها يقوى الخوف من الله ويضعف شهوته فترك الزنا
موقوف على الخروج الذي هو ضده والخروج ايضا موقوف على ترك الزنا ففعل
الضد مقدمة لترك الضد الاخر وهذا كما صورناه في الحرام فيمكن تصويره في الواجب
ايضا قلت ترك الزنا ليس موقوفا على فعل الخروج بل ترك الزنا الان
موقوف على الخوف الالهي والخروج موقوف على ترك الزنا نعم الزنا بعد
ساعة يتوقف على الخروج الان والخروج الان لا يتوقف على ترك الزنا
بعد ساعة بل على ترك الزنا الان كما لا يخفى واما المنكر للمقدمية من
الطرفين كالسلطان فاستدل على ذلك بان ترك الضد لو كان

مقدمة

لفعل الضد الاخر وفعل الاخر ايضا مقدمة لترك الاخر لصدق بطريق اولى مقدمية
فعل الضد لترك الضد الاخر محال لمقدمية ترك احد الضدين لفعل الاخر ايضا
محال فترك الضد وفعل الاخر من المقارنات الاتفاقية بيان الملازمة والاولوية ان
ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لا مكان ارتفاع الضدين
لو كان مقدمة لفعل الضد الاخر ففعل الاخر الذي هو سبب وعلة ومستلزم لترك
الاخر لامتناع اجتماع الضدين يكون اولى بالمقدمية لترك الضد الاخر واما
بطلان اللازم ومحاليته فلانه لو كان فعل الضد مقدمة كالترك لزم الدور
المحال فلا بد من القول بعدم التوقف من الطرفين والجواب عنه بعد كونه
شبهة مصادمة للبداهة ان الاولوية اما بسببية الواقعية او بمجرد الاستلزام
او للاخصية يعني انه كلما وجد فعل الضد وجد ترك الاخر بخلاف العكس والدوام يكون
يكون سببا للاولوية اما الاول فهو باطل لان علية فعل الضد لترك الاخر
يعني انه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم مستلزم للتوقف من الطرفين
وهو مستلزم للدور المحال وهو مناف لمذهب السلطان مضافا الى انه لا يستقيم
في ضدين لهما ثالث اذ من وجوب فعل الضد يستلزم وجوب ترك الاخر
ولكن من عدم فعل الضد لا يستلزم عدم ترك الاخر لان الضدين قد يرتفعان
واذا ثبت في هذا الموضع عدم السببية لعدم صدق تعريف السبب فليثبت في مبدئه.

لا نالت لهما كما لا يخفى مضافاً الى ان ترك الضد عدمي وفعل الضد الاخر وجودي والوجودي
كيف يكون علة للعدمي فان الفاقد للشيء لا يكون معطياً له واما ثانياً واما ثالثاً فلانهما
ان الاستلزام والاخصية لو كانا سببين لمقدمية الاخص فيلزم ان يكون المشروط مقدمة
للشرط لاستلزام الاول للثاني بخلاف العكس فالمشروط اخص مع انه ليس مقدمة للشرط
مضافاً الى ان الشرط لا يستلزم المشروط ولا يكون الاخص فليس مقدمة للمشروط وهو ظاهر
البطلان كذا قال صاحب الضوابط وفيه ان البطلان قال الاخص مقدمة للاعم ولم يقل
ان كل ما ليس اخصاً ليس مقدمة ثم ان صاحب الضوابط قال انا ان قلنا بتبقاء الاكوان وعدم
احتياج الباقي الى المؤثر فيجوز خلو المكلف عن كل فعل فترك الضد لا يستلزم فعل الضد
الاخر كذا قال الفاضل القمي في رد السلطان حيث قال انه يجوز خلو المكلف عن كل فعل
نظراً الى تلك القاعدة وكذا صاحب المعالم في رد الكعبي وكذا صاحب الاشارات وجماعة
من الاصوليين وفيه نظر لان حالة الخلو وهي حالة ترك الكل تنحصر فانها الاراتهم
في البدن حالة وجودية مضادة لجميع الافعال بالضرورة فيكون كاحد الاضداد
الوجودية في توقف ترك الضد الخاص عليه فلا وجه لتفريع ما نحن فيه على تلك
المسئلة الكلامية ومع القول بتبقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يلزم
كون الترك مقدمة للفعل كما قد يتوهم اما اولاً فلما ذكرنا من ان الترك مستند
الى الصارف وثانياً فلجواز ان يقال بعدم تبقاء الاكوان واحتياج الباقي الى

ايراد على صاحب الضوابط

ايراد على الفاضل القمي وصاحب المعالم وصاحب الاشارات

الموثر

الى المؤثر مع التزام خلو المكلف عن جميع الافعال بان يكون الكون الاول صادراً
عن المكلف وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول ثم مما حققنا
سابقاً في الدليل المختار يظهر بطلان قول السلطان والكعبي الا انا ذكرنا استدلال
السلطان ورده لزيادة التوضيح واما استدلال الكعبي ورده فيأتي في المقدمة
الآتية ان شاء الله تعالى المقدمة الخامسة في شبهة الكعبي وقبل التحقيق فيها لا بد من
تقديم مطلب وهو ان المتلازمين هل يجوز اختلافهما في الحكم ام لا فيه اقوال اربعة
الاول عدم الجواز مطلقاً وهو مذهب الكعبي الثاني الجواز مطلقاً الثالث التفصيل
بان المتلازمين اذا كانا معلولين لعلة واحدة او احدهما علة والاخر معلولاً له
فلا يجوز والا فيجوز اختاره صاحب المعالم ره ومقتضى الاول فقط انه لو ترك الزنا في
قتل مسلم او شرب خمر لكان كلاهما واجبين او محرمين او في فعل مباح
لكان كلاهما واجبين لان وجوب ترك الزنا اتفاقي لان ترك الحرام واجب
ولازم القول الاخير والاول عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الطبيعة
معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه اختلاف الحكم فكذا معلولاه ودلالة النهي على
الفساد في العبادة اذ الفرد اذا كان حراماً فمعلوله اعني الطبيعة ايضاً حرام
الرابع التفصيل الذي اختاره العالم العفيف الفاضل الشريف رضوان الله عليه
وتبعه صاحب الضوابط وهو الحق الذي لا محيص عنه وهو ان كل واحد من الاحكام الخمسة

ادا نسبت الى غيره فالمجموع عشرة ويجوز اختلاف المتلازمين في ستة منها وهي لو كان احدهما
واجباً والاخر مندوباً او مباحاً او كان احدهما مندوباً والاخر مباحاً او يكون
احدهما مباحاً والاخر حراماً او مكروهاً او احدهما محرماً والاخر مكروهاً ولا يجوز
الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ما لو كان احدهما حراماً والاخر واجباً او مستحباً
او يكون احدهما واجباً والاخر مكروهاً او احدهما مكروهاً والاخر مستحباً والدليل على ذلك
امكان حصول الامتثال في الستة الاولى دون الاربعة الاخيرة فان قلت اباحة الترك مع
الفعل عند تحريم لا معنى له اذ لا يترتب عليها فائدة لتمامية جواز الترك فلا يقع من الحكيم
فلا بد اما بتسرية حكم لازمه اليه او يلتزم بخلوه من جميع الاحكام لضرورته كالممتنع قلت
فعل ملزوم الحرام وتركه متساويان بالنسبة الى نفسه وهو ظاهر وكذلك بالنسبة الى الحرام اذ
لا توقف للحرام على فعل المباح ولا على تركه كما سيجيء ولا نعني بالمباح الا ذلك وحكمنا
بعدم الجواز في محله انما هو ما كان الامتناع ذاتياً او ناشياً عن عدم قدرة المكلف
ثم لو حصل التلازم من اختيار المكلف فالحق جواز اختلاف المتلازمين في جميع
الصور العشرة فلو ترك الزنا في محل فعل ثم فيهما حراماً ان اذا اطلعك هذا المطلب
فاعلم ان الكعبي مختلف فيه فيظهر من بعضهم انه جعل كل مباح مقدمة للحرام ومن آخر
انه جعل المباح ترك الحرام ومن ثالث انه جعل المباح ترك الحرام او ما لا يتم الا به فعلى
الثاني يلزمه منع وجود المباح وعلى الاول تلازم المباح مع الحرام وعلى الاخير اما منع

المنقول عن الكعبي

وجود

وجود المباح او تلازمه مع الحرام والحاصل ان له وجوهاً ثلاثة الاول ان فعل المباح
مقدمة لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب فان قلت مقدمة
الواجب ليست واجبة قلنا هذا الايراد وارد على فرض وجوبه كما هو الحق فان قلت
ليس مقدمة الواجب واجبة الا في الشرط الشرعي كما هو مذهب الحاجبي والعضدي قلنا
هذا ايضاً خلاف التحقيق كما مر فان قلت هذا خلاف الاجماع لانه منعقد
على وجوب المباح قلت الاجماع انما هو على وجود المباح الذاتي واما مراد الكعبي
فهو عدم وجود المباح بالعرض فان قلت ترك الحرام لا يتوقف على فعل المباح
بل يتوقف على فعل ما سواء كان واجباً او حراماً او مكروهاً او مندوباً او مباحاً
فلا يتوقف على المباح قلت المباح يصير احد افراد الواجب المخير فيثبت مقصود
الكعبي ايضاً فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الحرام واجباً اذا جعل مقدمة لترك حرام آخر
كفعل الزنا لشرب الخمر او كون المندوب واجباً وهكذا قلت يدفع كل ذلك اعتبار تعدد
الجهتين فان قلت هذا مبني على القول بعدم بقاء الاكوان او انها على تقدير
البقاء تحتاج الى المؤثر والا فلا حاجة لجواز خلو المكلف عن كل فعل لو قيل ببقاء الاكوان
وعدم احتياج الباقي الى المؤثر كما لا يخفى قلت ليس ايراد الكعبي مبتنياً على ذلك لما
مر في المقدمة الرابعة فتذكر هذا غاية تتميم الاستدلال والجواب عنه اما اولاً فبانه قد مر
سابقاً ان ترك كل فعل مستند الى الصارف عنه ولا يتوقف على فعل شيء فترك الحرام مستند

المعدم ارادته لا الا فعل المباح وثانيا فبان المكلف قد لا يتمكن من الحرام حتى لا يكرم عليه بهذا
الحرام لأن القدرة شرط التكليف فلا يكون المباح مقدمة كما هو ظاهر الثاني ان فعل المباح
مستلزم لترك الحرام الذي هو واجب ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم للزوم اجتماع الضدين
وهو ممتنع والجواب عنه اولا فبان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما واجبا
والآخر واجبا وثانيا فبمنع التلازم اذ ترك الحرام قد يتحقق في ضمن الواجب او المكروه
او غيرهما مضافا الى ان اجتماع الضدين محال في محل واحد واما في محلين فلا محال فيه
الثالث ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب والجواب
عنه اما اولا فبمنع التلازم كما مر وثانيا فبجواز اختلاف المتلازمين في الحكم اذا كان
احدهما واجبا والآخر مباحا كما مر وثالثا ان الحكم ينحصر بالوجوب في كل من الاحكام
يكون ملازما لترك الحرام حدا بعا فبالقلب بان يقال ان فعل المباح ملازم لترك الحرام وفعل
المباح مباح فترك الحرام مباح كذا قال صاحب الاشارات وفيه ان الكعبي يمكن له القول
بان ذلك خلاف الاجماع بخلاف العكس او لعل مراد الكعبي وجوب المباح بالعرض والاجماع
واقع على اباحة المباح بالذات الرابع ان المباح علة لترك الحرام وترك الحرام واجب
وفيه ان ترك الحرام او الكف عنه ليس علة المباح بالضرورة الخامس ان فعل
المباح اما علة لترك الحرام او مما لا يتم الا به وعلى التقديرين هو واجب كما هو ظاهر وظهر
الجواب منه مما مر فان قلت الفقهاء قد عدوا ترك جميع المندوبات من الكبائر

فيلزم

فيلزم فعل مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير وهو شمول بمقالة الكعبي قلت اذا اتى
المكلف بفرد من افراد الواجب المخير فيصير البواقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاستحباب
او الاباحة او غيرهما فيظهر منه جواب آخر عن الدليل الاول للكعبي ايضا فان المباح
احد افراد الواجب المخير فاذا تحقق ترك الحرام في فعل المندوب مثلا فيكون المباح باقيا
على اصله فان قلت الكلام يجري في فعل جميع المكروهات فانه من الكبائر قلت
الجواب ما مر فان قلت القول بمقالة الاكثر من استلزام الامر بالشيء النهي عن
الضد الخاص اشد فسادا من قول الكعبي اذ يلزم على قولهم حرمة جميع الاضداد المباحة
للمأمور به قلت ترك الحرام لما كان واجبا دائما فمقدمته اعني المباح واجب دائما
على مذهب الكعبي بخلاف المامور به فانه يسقط الامر به باتيانه مرة لحصول الطبيعة
فبعد الاتيان يكون المباح مباحا دائما فظهر من ذلك ان القول بمقالة الكعبي اشد
فسادا من مقالة المشهور في حرمة الاضداد المقصد السادس في ثمرة النزاع
وتأسيس الاصل فيها مقامان المقام الاول في ثمرة النزاع وقد يشكل في عدم
وجود الثمرة في الضد العام بمعنى الترك واما الضد الخاص فقد يتفرع عليه ثمرات
منها ما لو قال لزوجته ان خالفت نهيي فانت علي كظهر امي فلو قال لها لا تقومي
فقعدت فعلى القول بالاقتضاء يقع الظهار والا فلا ومنها ما لو قال لزوجته
ان لا تسكني بمجرم فهي علي كظهر امي فصلت احديهن في سعة الوقت تاركة

المعدم ارادته لا الا فعل المباح وثانيا فبان المكلف قد لا يتمكن من الحرام حتى لا يكرم عليه بهذا
الحرام لأن القدرة شرط التكليف فلا يكون المباح مقدمة كما هو ظاهر الثاني ان فعل المباح
مستلزم لترك الحرام الذي هو واجب ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم للزوم اجتماع الضدين
وهو ممتنع والجواب عنه اولا فبان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما واجبا
والآخر واجبا وثانيا فبمنع التلازم اذ ترك الحرام قد يتحقق في ضمن الواجب او المكروه
او غيرهما مضافا الى ان اجتماع الضدين محال في محل واحد واما في محلين فلا محال فيه
الثالث ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب والجواب
عنه اما اولا فبمنع التلازم كما مر وثانيا فبجواز اختلاف المتلازمين في الحكم اذا كان
احدهما واجبا والآخر مباحا كما مر وثالثا ان الحكم ينحصر بالوجوب في كل من الاحكام
يكون ملازما لترك الحرام حدا بعا فبالقلب بان يقال ان فعل المباح ملازم لترك الحرام وفعل
المباح مباح فترك الحرام مباح كذا قال صاحب الاشارات وفيه ان الكعبي يمكن له القول
بان ذلك خلاف الاجماع بخلاف العكس او لعل مراد الكعبي وجوب المباح بالعرض والاجماع
واقع على اباحة المباح بالذات الرابع ان المباح علة لترك الحرام وترك الحرام واجب
وفيه ان ترك الحرام او الكف عنه ليس علة المباح بالضرورة الخامس ان فعل
المباح اما علة لترك الحرام او مما لا يتم الا به وعلى التقديرين هو واجب كما هو ظاهر وظهر
الجواب منه مما مر فان قلت الفقهاء قد عدوا ترك جميع المندوبات من الكبائر

فيلزم

فيلزم فعل مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير وهو شمول بمقالة الكعبي قلت اذا اتى
المكلف بفرد من افراد الواجب المخير فيصير البواقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاستحباب
او الاباحة او غيرهما فيظهر منه جواب آخر عن الدليل الاول للكعبي ايضا فان المباح
احد افراد الواجب المخير فاذا تحقق ترك الحرام في فعل المندوب مثلا فيكون المباح باقيا
على اصله فان قلت الكلام يجري في فعل جميع المكروهات فانه من الكبائر قلت
الجواب ما مر فان قلت القول بمقالة الاكثر من استلزام الامر بالشيء النهي عن
الضد الخاص اشد فسادا من قول الكعبي اذ يلزم على قولهم حرمة جميع الاضداد المباحة
للمأمور به قلت ترك الحرام لما كان واجبا دائما فمقدمته اعني المباح واجب دائما
على مذهب الكعبي بخلاف المامور به فانه يسقط الامر به باتيانه مرة لحصول الطبيعة
فبعد الاتيان يكون المباح مباحا دائما فظهر من ذلك ان القول بمقالة الكعبي اشد
فسادا من مقالة المشهور في حرمة الاضداد المقصد السادس في ثمرة النزاع
وتأسيس الاصل فيها مقامان المقام الاول في ثمرة النزاع وقد يشكل في عدم
وجود الثمرة في الضد العام بمعنى الترك واما الضد الخاص فقد يتفرع عليه ثمرات
منها ما لو قال لزوجته ان خالفت نهيي فانت علي كظهر امي فلو قال لها لا تقومي
فقعدت فعلى القول بالاقتضاء يقع الظهار والا فلا ومنها ما لو قال لزوجته
ان لا تسكني بمجرم فهي علي كظهر امي فصلت احديهن في سعة الوقت تاركة

للواجب الفوري فعلى القول بالاقتضاء فقد اتت بحرام وكذا على القول بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والا فلا ومنها انه على القول بالاقتضاء فان اتى بالضد اثم عبادة ومعاملة والا فلا ومنها انه على القول بالاقتضاء او القول بعدم الامر بالضد لا يصح فعل الضد عبادة والا فلا والاخيران انما يتحققان فيما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا فحينئذ يبطل على القول بالاقتضاء فعل الضد في الاخير اي بل في الثانية نظرا الى انتفاء الرجحان الذي به قوام العبادة حيث ان تركه راجح ويمتنع رجحان الفعل والترك للتناقض وفي الكل نظر اما في الاول فلان اطلاق النهي ينصرف الى النهي الصريح دون الضمني كما يظهر وجهه بالرجوع الى العرف واما الثانية فاما اولا فبالنقض بالواجبات والمندوبات التخييرية المتفاوتة في الفضل انواعا او افرادا اذا توقف فعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكره لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من الارجح والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان ترك الراجح مطلوب الى التوصل الى الارجح وراجح له فلا يكون فعله مطلوبا ولا راجحا للتنافي بين رجحان الفعل والترك وثانيا فبالحل بان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان او ظنيان او الاول قطعي والثاني ظني او العكس اما الاول فغير معقول على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الآخر فلا يقع تلك الصورة من الشارع واما الثانية فلا بد فيها من صرف احد الامرين عن ظاهره لامتناع كونهما من الشارع واقعا فرجع الى المرجحات وهي قد تكون في طرف الموسع وقد تكون

في جانب

في جانب المضيق والقول باصالة الصحة عدم صحة الصلوة عند ترك المضيق حيث كونهما ظنيين معارض باصالة عدم صحة فعل المضيق ايضا اذا كان عبادة واما الثالثة فلا ريب في ترجيح جانب الموسع لكونه قطعيا وقد تعارضا فلا بد اما من ترك المضيق او تاويله بعدم ارادة الفور ان امكن واما الرابعة فالثمرة تجري لا من باب الجهة بل لان بعد التعارض لا بد من طرح الموسع لكونه ظنيا فيبطل فعله لان صحة العبادة موافقة الامر كما هو ظاهر فالثمرات التي ذكرها القوم لا تخلو عن الاضطراب والاشكال كما ذكرنا وقد خلج بالبال ثمرة اخرى وهي في مقام التعارض في الظنيين في الصورة السابقة كما لو كان المامور به مضيقا ثم ورد امر بالضد الموسع ولم يوجد مرجح في البين فعلى القول بالاقتضاء المرجح بالمضيق لان الامر بالمضيق تعارض مع الامر بالموسع ويكون مؤيدا بالنهي الضمني فيقدم على الآخر وعلى القول بعدم الاقتضاء فلا وفيه ايضا نظر لان النهي الضمني موجود في الامر بالموسع ايضا والحاصل ان الثمرة منتفية الا في الصورة الرابعة بضميمة مقدمة خارجية فان قلت ان ترك الضد الخاص مقدمة للفعل المامور به على القول بالاقتضاء فيترتب عليه ثمرة مقدمة الواجب الفرق عند ترك المقدمة اذ كان الترك كبيرة بخلافه على القول بعدم الاقتضاء قلت حصول الاثم عند ترك هذه المقدمة محل كلام لا سيما اذا كان عبادة فالجواب النقض عن الثمرات السابقة جارية ههنا ايضا مضافا الى ان ترك الضد معاون لترك المقدمة ثم ترك المقدمة وذو المقدمة في آن واحد فلا ثمرة

قوله الا ان يمكن ارجاعه الى الآخر قوله ان فعل فوراصله يمكن التاويل نعم يمكن التاويل لو كان الفعل مجردا عن القرائن منه

المقام الثاني في تاسيس الاصل لا شك ان القول بالاقتضاء مخالف للاصل لاصالة البراءة عن حصول الاثم في فعل الضد واصالة صحة الضد الثابتة من اطلاق الامر واصالة توقيفية الالفاظ فالقول بعدم الاقتضاء موافق للاصل من كل جهة هذا في الخاص واما العام بمعنى الترك فالقائل بالاقتضاء لفظا مخالف للاصل لانه يقول بالدلالة العقلية مع شيء زائد والاصل عدمه فالاصل الاقتضاء العقلي لا غير اذا عرفت تلك المقدمات فههنا مقامات ثلثة المقام الاول في الضد العام بمعنى الكف او الترك والحق دلالة الامر عليه بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاخص وذلك لانه اذا تصور الملزوم مع اللازم والنسبة بينهما يحكم العقل بالجزم باللزوم بينهما ولا يشترط الامر بذلك حين الامر بل لو انتقل الى اللازم والنسبة بينه وبين الملزوم فيريده قطعا كما هو شان دلالة الالتزام البين بالمعنى الاعم كما لا يخفى واما القائل بالعينية فاستدل بانه لو لم يكن عينه فيكون اما مثله او ضده او خلافه واللازم باطل باقسامه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتية بمعنى عدم افتقار اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد ام لا فان تساويا فيها فهما مثلان كالسوادين والا فان تنافيا بانفسهما بمعنى عدم اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان كالسواد والبياض والا فهما خلافان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم

فانهما

فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجز اجتماعهما في محل واحد مع الكلام (?) اجتماعهما ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الآخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع ضدها اعني الحموضة فيلزم ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان واما لانه تكليف بالمحال والجواب انا نختار كونهما خلافين لكن نقول لا يلزم في الخلافين اجتماع كل مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الآخر للزوم اجتماع كل مع ضده وقد يكونان ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة للنوم فلو اجتمع كل واحد مع ضد الآخر لزم اجتماع الضدين على ان شرط الامر الشعور بالمامور به وارادته وكراهة الضد قد يكون بدون الشعور من الامر فكيف يكون الامر بالشيء عين النهي عن الضد مضافا الى انا لو سلمنا ان حكم الخلافين الاجتماع مع ضد الآخر فانما نسلمه في الجملة ولا نسلم العموم لان السواد خلاف الحلاوة ولا يجتمع مع ضدها اعني الجوهرية لانها ضد له ايضا مضافا الى ان اصل المدعى ان كان ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه واحد مفهوما ومصداقا كالمترادفين ففيه انه خلاف البداهة اذ طلب الشيء مع النهي عن تركه متعددان وان اراد الوحدة في المصداق دون المفهوم كالمتساويين ففيه ان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بالوجدان بل بوجودين وان اراد من الوحدة ان ما هو الغرض من احدهما يحصل من الآخر ففيه

انه لا يستلزم العينية ولا ليس احدهما على الآخر وان اراد التلازم في الارادة عرفاً فهم احدهما من الآخر فعنه انه التزام لا مطابقة واما القول بالتضمن فهو ايضاً فاسد لان قاعدة التضمن تبادر الهيئة التركيبية الى الذهن وفهم الجزء في ضمن الكل وهيهنا يتبادر طلب الشيء اولاً ثم ينتقل الذهن منه الى لازمه بعد تصور الطرفين وذلك آية الالتزام كما لا يخفى فان الامر ليس مركباً من الطلب والمنع من الترك كما توهم هذا القائل بل الامر حقيقة في الطلب الحتمي ولازمه المنع من الترك وذلك ظاهر بالرجوع الى العرف

المقام الثاني في الضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية وحاله كحال الضد الخاص فالحق فيه كالحق في المقام الثالث المقام الثالث في الضد الخاص الحق فيه اقتضاء الامر بالشيء النهي عنه من باب المقدمة فان ترك الضد لما كان مقدمة لفعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة بالمعنى الاخر فالنهي يتعلق المكلف حين ارتكابه بالضد الموسع معاقب على ترك فعل المامور به وان كان الفرق حاكماً بصحة فعل الموسع وحصول الامتثال به من حيث نفسه الا انه موجب للعقاب على ترك فعل المامور به هذا هو محصل التحقيق في تلك المسئلة واما الفاضل البهائي نور الله مرقده فيمكن ان يستدل على مذهبه من ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بوجهين الاول انه لو امر الامر بفعل الضد الموسع مع امره بالمامور به المضيق لدل ذلك على جواز الاتيان بالموسع في وقت المضيق بدلالة الاشارة وذلك تناقض في كلام الحكيم

فالامر بضده محال

فالامر بضده محال الثاني ان ترك الضد الموسع مقدمة للواجب الفوري فالامر بالضد الموسع مستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب الفوري المستلزم للاذن في ترك الواجب الفوري وقد مر ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة قبيح فالامر بضده محال والجواب عنهما فهم عدم التناقض عرفاً وذلك لان المحال التصريح بالترك والامر بالضد الموسع انما يدل على نفي وجوب المقدمة ذاتاً لا انه ينفيه عرضاً فاطلاق كلامه ليس سالماً لبيان نفي الوجوب حتى نقول اطلاقه ينفي الوجوب الذاتي والعرضي للمقدمة بل هو مسوق لبيان الوجوب الذاتي لهذا الضد الموسع ثم ان مال هذين الدليلين واحد كما لا يخفى فتعددهما ليس الا لمجرد تغيير في العبارة ثم ما ذكرنا تقدر على ابطال ادلة ساير الاقوال فان التعرض لتفصيل القال ليس له المجال مع ان المسئلة ليست لها ثمرة تعتد بها في الفروع لما عرفت

تنبيهات الاول انهم اختلفوا في ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بالضد ام لا فيه خلاف والحق ان يقال انه يستلزم الامر بالضد العام التزاماً بيناً بالمعنى الاعم ولكن لا يدل على الامر بالضد الخاص لعدم مقدمية فعل الضد لترك الضد الاخر كما مر سابقاً الثاني ان الامر بالشيء هل يقتضي عدم الامر بالضد استحباباً ام لا الحق عدم الاقتضاء ووجهه يظهر من رد الشيخ البهائي فانه اذا لم يقتض عدم الامر بالضد على سبيل الوجوب ففي سبيل الندب بطريق اولى الثالث ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده تنزيهاً ام لا فيه اقول الحق انه يقتضي باقتضاء النهي عن ضده الخاص

لمقدمية ترك الضد لفعل الضد كما في الامر الوجوبي ولكنه لا يلزم منه الكراهة كما يلزم من اقتضاء الامر الوجوبي النهي عن الضد الخاص الحرمة وسر ذلك ان النهي تبعي واثبات الحرمة في الواجب والكراهة في المندوب فرع النهي الاصلي والحاصل عدم الفرق بين الامر الوجوبي والندبي في ذلك واما الضد العام بمعنى الترك فالحق التوقف لتعارض الادلة لان مقتضى الفهم العرفي الدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم مع ان ترك المندوب لو لم يكن مكروهاً لزم خلو هذا الترك عن الاحكام الخمسة اما عدم كونه مندوباً وحراماً وواجباً فظاهر واما عدم كونه مباحاً فلان المباح ما كان فعله وتركه متساوياً بمعنى عدم الرجحان في احدهما وههنا ليس كذلك اذ فعله اعني الترك مرجوح وتركه اعني ترك هذا الترك فليس مرجحاً غايته عدم الرجحان او الرجحان في فعل المندوب لا من حيث تركه كما لا يخفى فتعين ان يكون مكروهاً فالوجه الاول يدل على الدلالة اللفظية والاخير على العقلية الا ان ههنا وجهين يدلان على عدم الدلالة الاول ان المكروه ما كان فعله مرجوحاً وههنا الترك مرجوح فلبينهما بون بعيد ويمكن رده بانا نعبر عن الضد العام للمندوب بالكف فيصير حينئذ وجودياً الثاني ان القول بكراهة ترك المندوب نادر والقول به في غاية الجرأة سواماً صرمة ترك الواجب ووجوب ترك الحرام فثبتا بالاجماع ويمكن رد الاول ايضاً بان الواجب ما كان فعله راجحاً مانعاً من النقيض فتركه ليس حراماً لان الحرام ما كان فعله مرجوحاً وكذا العكس

فكيف

فكيف نحكم بان المكروه ما كان مرجوح الفعل ولا يصدق على مرجوح الترك مع ان المناط منقح الا ان يقال ترك الواجب والحرام خرجا بالاجماع وتنقيح المناط في محل المنع والحاصل ان المسئلة لا تخلو عن الاشكال الرابع ان النهي عن الشيء تحريماً هل يقتضي استحباب ضده ام لا اما في الضد العام فكما مر في ترك المندوب واما الخاص فلا يقتضيه النهي التنزيهي لعدم مقدمية فعل الضد لترك الضد كما مر الخامس ان مقتضى مذهب الشيخ البهائي القول باقتضاء النهي الامر بضده والدليل السابق ات ههنا والجواب هو الجواب السادس ان النهي هل يقتضي الامر بالضد استحباباً ام لا الحق العدم لعدم واحد من الدلالات الثلث ولا حكم عقلي ايضاً نظير عدم اقتضاء الامر عدم الامر باستحباب ضده والله اعلم اصل اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز ام لا وتحقيق الكلام فيه رسم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وفيه جهات الجهة الاولى هل النزاع في الحكم التكليفي او الاعم منه ومن الوضعي الحق الاول نظراً الى صريح العنوان وتصريح بعض الاجلة وتمسك به الادلة الجهة الثانية اعلم ان النزاع انما هو فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او العقل خاصة كان يقول نسخت الوجوب في الاول ونسخت المنع من الترك في الثاني او رفعته في الاول او في الثاني فلو حصل النسخ بحكم اثبات حكم آخر كان قال حرمت هذا الشيء او الحته فهو خارج عن محل النزاع اذ لا

تعالى كذا ولو قال

اذ لا شك في عدم بقاء الجواز ح ويدل عليه تصريح الاكثر والعجب من صاحب تجربة الاصول حيث

الثاني فيستحب المنع من الترك فهو خارج عن محل النزاع ويبقى الجواز بلا خلاف وفيه ما لا يخفى

الجهة الثالثة لا شك ان النزاع فيما اذا كان الدليل الدال على المنسوخ دالا على تحبيب وبه

لا الناسخ لزم الاتيان به كما هو معنى النسخ فلو كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه

لاجل ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة فان شرطه وجود الامام ع عند فقد الشرط ليس وجوبه منسوخا

اذ النسخ بمعنى الرفع وهذا ليس رفعا بل ارتفاعا فلا وجه لجعل استحباب صلوة الجمعة ثمرة

لهذه المسئلة الجهة الرابعة ان محل النزاع في بقاء الجواز المستفاد من الامر لا

جواز ذلك الفعل مع قطع النظر عن الامر فانه ليس بقاء بمعناه الحقيقي وربما يقول به

الثاني ايضا الجهة الخامسة ان النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او الاعم

وجوه والمنكر دليله لا يقتضي الا نفي الدلالة العقلية كما في الدليل المشهور المذكور في

كتبهم ولا ملازمة بين نفي الدلالة العقلية واللفظية اذ بينهما عموم من وجه ولكن يظهر

من بعض المنكرين انكار الدلالة اللفظية والعقلية كليهما حيث استدلوا على الاول

بانه يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وعلى الثاني بان الجنس والفصل

وجودهما واحد فبارتفاع احدهما يرتفع الاخر واما المثبتون فمنهم من

يظهر من كلامه وجود الدلالة الالتزامية ويظهر من بعضهم الدلالة التضمنية بانضمام

العقل وهو ان المقتضي موجود وهو دلالة الامر والمانع مفقود ولما كان كلماتهم

معنونة

النصريع... صلوة الجمعة ... العبادة بالمعنى الاخص ... الفعل بعدم ... حرمت التشريع

في نسخ الوجوب

معنونة من هذه الجهة فلا بد لنا ان نتكلم في الدلالة اللفظية والعقلية كليهما الجهة

السادسة هل فيما كان الناسخ والمنسوخ لفظيين ام لبيين الاول لبيا والثاني لفظيا

او لبيا او الاعم او الاول لفظيا والثاني لبيا او لفظيا او الاعم والاول اعم

والثاني لفظيا او لبيا او الاعم احتمالات تسعة وظاهر قولهم ان النزاع فيما كان

النسخ بلفظ نسخت الوجوب او رفعته المنع من الترك يقتضي كون المنسوخ ايضا لفظا

ويؤيدنا قول بعضهم في العنوان ان الامر او لنسخ مدلوله الخ والحاصل ان الظاهر

كون محل النزاع في اللفظيين فقط والاقسام الباقية خارجة عن محل النزاع

الجهة السابعة اعلم ان الجواز يطلق على معان ثلثة الاذن في الفعل مط وهو

القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني الوجوب والندب والاستحباب والكراهة

والاباحة والاذن في الفعل والترك كليهما وهو القدر المشترك بين الاحكام

الثلثة اعني غير الوجوب من الاحكام الاربعة والاذن في الفعل والترك كليهما مع

تساويهما ويعبر عن المعنى الاول بالاباحة بالمعنى الاعم وعن الثالث الاباحة بالمعنى

الاخص بل عن الثاني ايضا كما قيل اذا عرفت ذلك فهل المراد بالجواز المذكور في

العنوان الاباحة بالمعنى الاعم او الاخص احتمالات يمكن ان يكون المراد المعنى

الاعم كما هو الظاهر من استدلال المثبتين حيث يقولون ببقاء الجواز المستفاد من الامر

ولا شك انه لا يستفاد من الامر الا الجواز بالمعنى الاعم فالاباحة بالمعنى الاخص

او الاستحباب مثلا لم يكن كل واحد مدلولا للامر حتى يبقى ام لا ويمكن ان يكون المراد المعنى الثاني

كما يظهر من بعضهم انه المصرح في كلام الاكثر فح يجب ان يراد من البقاء في العنوان الثبوت

مجازا اي يثبت هذا الجواز ولو بضميمة خارجية ام لا الا ان هذا ينافي ما حرروه في محل النزاع

من ان المراد بقاء الجواز المستفاد من الامر وهو الاباحة بالمعنى الاعم لا غير ويحتمل ان يكون

المراد المعنى الثالث كما احتمله العلامة في النهاية مرددا بينه وبين الاول والحق ان النافي ينفي

الجواز بالمعنى الاعم واما المثبت فبعضهم يثبتون الجواز بالمعنى الاخص وبعضهم بالمعنى الاعم

وبعضهم الاستحباب فالعنوان لا ينطبق على بعض الاقوال اذ لو كان المراد من الجواز الاعم فالقائل

بالاخص والاستحباب يلزم كونهما نافيين وان اريد المعنى الاخص فيلزم كون القائل بالاعم

والاستحباب نافيين وان اريد به المعنى الثاني من المعاني الثلثة السابقة فيلزم ان يكون

القائل بالاعم والاخص والاستحباب من النافين ولم ار من خاض في تلك الجهة من تحرير محل النزاع

ثم يمكن ان يراد من البقاء مطلق الثبوت ولو مجازا ويراد من الجواز معناه الاعم

فح ينطبق على الاقوال لان النافي ينفي الجواز بالمعنى الاعم والمثبت يثبت الجواز بالمعنى

الاعم المستفاد من الامر الا ان بعضهم يزيد عليه الاذن في الترك وبعضهم يزيد عليه

رجحان الفعل ولا يرد شيء من المحاذير المقصد الثاني في نقل الاقوال و

تاسيس الاصل وبيان الثمرة فههنا مقامات ثلثة المقام الاول في نقل الاقوال

والاكثر على ما قيل على البقاء مط وقيل بعدمه كذلك ثم القائل بالبقاء بين قائل ببقاء الجواز

بالمعنى الاعم

في نسخ الوجوب

بالمعنى الاعم وبين قائل ببقاء الجواز بمعنى الاذن في الفعل مع عدم المرجوحية الذي كان

حين الامر فيشمل الاستحباب والاباحة وقائل ببقاء الاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاستحباب

واختلف النافون ايضا فمنهم من قال بالرجوع الى الحكم السابق على الوجوب ومنهم من قال

بالرجوع الى الاصل والاخير مختار الفاضل القمي حيث قال بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة

والاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد فح ان كان من العبادات فيحرم للتشريع وان كان

من العادات والتلذذات فيباح او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم

ترتب الاثر انتهى محصلا لا يقال مراده الرجوع الى الحكم السابق على الوجوب لا الرجوع

الى الاصل فيكون هذا الفاضل من القائلين بالقول الاول للنافين لانا نقول

لو كان مراده ذلك فقوله ان كان من العبادات فيحرم للتشريع غير مستقيم لان الحكم السابق

على الوجوب قد يكون غير التحريم بل الاستحباب فلا معنى للحكم بالحرمة الا انه لا معنى لقوله او

المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم اذ هذا الكلام يحتمل احتمالات ثلثة وكلها

باطلة الاول ان يكون مراده انه اذا قال الشارع يجب عليك المعاملة الفلانية ثم نسخ

وجوبها وفيه انه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ ما نفهم من نسخ الوجوب الا ان المعاملة

غير واجبة وعدم الوجوب لا ينافي لزوم الوفاء المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود

الثاني ان مراده ان ذلك مفروض فيما اذا وجب الوفاء بالعقد ثم نسخ الوجوب

وفيه ان عدم اللزوم ح مستفاد من الامر الناسخ ولا يحتاج الى الاصل الثالث ان مراده

ايراد على الفاضل القمي

انه لو دل الدليل على الوجوب مطابقة وعلى الصحة وترتب الاثر فلو النذرانا فلو نسخ الوجوب
يكون الحكم نفس البيع الاباحة لكن لو كان في اللزوم بحرر الاصل وفيه ان محل النزاع
في الحكم التكليفي يعني بعد نسخ الوجوب فاي شي حكم من الاحكام الخمسة واما الكلام في
الحكم الوضعي فخارج عن محل النزاع والحاصل ان كلامه الاخير غير مرتبط بالمقام
المقام الثاني في بيان الثمرة وظهر ان المسئلة علمية غير مثمرة اذ ليس في الفروع مورد
كان الحكم فيه واجبا ثم نسخ الوجوب به بلفظ نسخت الوجوب بدون بيان الحكم الثاني وما
فرعوا عليها في صلوة الجمعة فقد عرفت انها ليست مما نحن فيه المقام الثالث في
تاسيس الاصل فان كان النزاع في الدلالة اللفظية فالاصل مع المنكر لاصالة توقيفية
الالفاظ واصالة عدم التخصيص والتقييد لو دل دليل على عدم جواز امثال هذا
الشي عموما او اطلاقا وعارضه هذا الامر كمنسوخ وجوبه وان كان النزاع في الدلالة
العقلية فالاصل ايضا مع المنكر اذ الاصل عدم دلالة العقل في ذلك المقام
على شي ثم القول بالاستحباب مخالف للاصل الاخر وهو اصالة البرائة عن الاستحباب
المقدمة الثالثة اعلم ان اهل المعقول اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على
وجود الاخص وان عدم وجوده يستلزم عدم وجوده وبعبارة اخرى الجنس لا
تحقق له بدون الفصل والمراد بالاخص مطلق الخاص لا الخاص المعين فان كل عام
لا يوجد الا في ضمن مطلق الخاص لان الشي ما لم يتشخص لم يوجد واتفقوا ايضا

عدان

على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع
الخاص المعين مع وجود العام المطلق في ضمن فرد اخر وانما الخلاف في ان العام الموجود في
ضمن الخاص المعين هل ينتفي بانتفائه او يبقى هذا العام الموجود في ضمن الخاص المعين بعد فقد
الخاص المعين في ضمن فصل اخر على قولين فعن المحققين عدم البقاء وعن غيرهم عدمه
والقائل بان الارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا بل مراده
انضمام فصل اخر اليه نيابة عن الفصل الاول وليس المراد بالجنس الجنس القريب بل او البعيد ايضا
لكنه والحق ان يقال الجنس الذي يكون قوامه وتحققه بهذا الفصل ينتفي بعد انتفاء الفصل قطعا
لان الغرض ان الفصل له مدخلية في قوام هذا الجنس وجزء له والكل ينتفي بانتفاء الجزء
ولا فرق في ذلك بين الاجسام وغيرها واما الجنس البعيد فهل ينتفي بانتفاء فصل القريب
ام لا الحق فيه التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يلزم الانتفاء بالوجدان
فلو ان كلبا وقع في مملحة فصار ملحا فلا شك ان الفصل اعني النمو قد ارتفع وكذلك
الجنس الذي كان قوامه بالنمو فهو ايضا مرتفع بارتفاعه لكن الجنس البعيد اعني الجسم
المطلق باق والفصل الذي هو قوام الجنس المطلق اعني الابعاد الثلثة فهو موجود
ايضا لضرورة ان الله تعالى لم يخلق جسما اخر بل الجسم الذي صار ملحا هو الجسم الذي كان
كلبا واما غير الاجسام كمدلول الامر فالحق عدم التعبير بقاء الاجناس بعد ارتفاع فصل
من الفصول لاتحاد وجود الجنس والفصل من امثال هذه المركبات فالاجسام خارجة

عن محل الكلام الان ثم ان الاصوليين كالفاضل القمي وغيره ذكروا لهذه المسئلة ثمرات
منها لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء والا فلا وفيه نظر لان العموم والخصوص
فيما لو قال صل يوم الجمعة اما ان يفرضا في متعلق الوجوب او فيهما والاول باطل لان
معناه ان صلوة يوم الجمعة خاصة والصلوة المطلقة التي في ضمنها عامة واذا انتفت
الاولى فتبقى الثانية وبطلانه ظاهر لان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء اذ غاية ذلك بقاء
الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية وذلك لا يستلزم وجوب الصلوة المطلقة فان البقاء
لا يلازم الوجوب والامر اعني الوجوب كان متعلقا بالصلوة الخاصة وكذا الثاني اذ
معناه ان وجوب صلوة الجمعة خاص ووجوب مطلق الصلوة عام وبعد انتفاء الاول لا ينتفي
الثاني وبطلانه واضح لان الوجوب المطلق لم يكن مدلولا للامر الا عند تحققه في ضمن هذا
الفرد فقوامه انما يكون بهذا الذي هو حكم الامر فاذا انتفى الخاص فانتفى مطلق الوجوب الذي
في ضمنه وبنيابة خاص مناب هذا الخاص لا يتمكنه الامر الاول فلا وجه للتفريع المذكور فتامل
ويظهر الثالث ببطلان الاولين ثم ان صاحب الضوابط سلمه الله تعالى انعم الجواب عن هذا
التفريع بوجه اخر وهو ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء اذ القائل
بالتبعية يحكم بها حتى فيما لو لم يوجد الامر بالخاص كالنوم المستوعب الذي لم يتحقق
فيه الامر بالخاص اصلا ومع ذلك يحكم بتبعية القضاء للاداء انتهى كلامه وفيه نظر
لانه يمكن التفريع فيما وجد الامر بالخاص ثم تتم البواقي بعدم القول بالفصل اللهم

الا ان يقال

الا ان يقال بان القائل بالتبعية في حين عدم وجود الامر يعلل بان انتفاء الخاص لا يوجب
انتفاء العام ولم يعلل بعدم القول بالفصل ومنها انه لو فقد السدر والكافور فهل يجب تغسيل
الميت ثلثا بالقراح ام لا يلزم الا غسل واحد وفيه ايضا ما مر ثم ان صاحب الضوابط اورد عليه بانه
لا وجه المتقدم الذي نقلناه وفيه نظر لانه مع ضعفه بما مر لا يرد على هذا التفريع وتحقيقه
لا وجه لمناسبته في دفع هذا التفريع ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء
الطهارة الخاصة المائية يبقى مطلق الطهارة المائية وفيه ما مر ومنها
ما لو نذر اضحية حيوان خاص فمات فهل يجب اضحية حيوان اخر ام لا وجهان مبنيان على المسئلة
وفيه ايضا ما مر ومنها ما لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه ولكن لو نذر ايقاع ركعتين
مستقلتين في مكان لا رجحان فيه فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار
العام بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الذي في ضمنه انتهى كلامه
محصلا وفيه نظر بيانه انا ان قلنا بعدم اشتراط الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر
بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام مطلقا واجبة او نافلة او مستحبة وان قلنا
باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء
الخاص لا يوجب انتفاء العام الذي في ضمنه انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي فلا بد
من اتيانه لرجحانه وان قلنا باشتراط الرجحان وان الكراهة في العبادة هي الكراهة
المصطلحة وان العام ينتفي بانتفاء الخاص بطل النذر بالنسبة الى الفرد لعدم رجحانه

ونسبته الى الكل لانه انتفى بانتفاء الخاص فلا تفصيل بين العقود كالكيفية والحق في نفي الثمرة ما مر
ومنها ما لو اعتق العبد المأذون او طلق الزوجة المأذونة ففي بقاء الاذن بعد انتفاء العبودية
والزوجية وجهان مبنيان وفيه ان محل النزاع في العام والخاص المطلق والزوجية مع الاذن
بينهما عموم من وجه كما ان بين العبودية والاذن ايضا عموم من وجه وذلك ظاهر ومنها
بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وفيه ان نسخ الشارع الوجوب كاشف عن ان الامر لم يشمل
طلب الفعل زمان النسخ ففي زمان النسخ لا امر فلا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فتامل
اذا عرفت تلك المقدمات فالحق عدم بقاء الجواز عقلا ولفظا ويلزم الرجوع الى الاصل
فهنا دعاوى ثلثة الاولى ان الجواز والمنع من الترك متحدان في الخارج فاذا انتفى
احدهما انتفى الاخر ايضا فالدال على ان الجواز حكم شرعي يستدعي اثباته دليلا عليه والذي ذكره
الخصم لا يصلح لما سيجيء ولا دليل اخر ايضا فلا يبقى الجواز ولنا على الثانية انه لو
دل لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن في زمان وهو دلالته على
بقاء الجواز الذي معنى تضمني بعد النسخ ومطابقة في زمان اخر وهو دلالته على الوجوب
الذي هو معنى مطابقي قبل النسخ وبعبارة اخرى يلزم ان يكون تمام ما استعمل فيه الامر
معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان اخر وبعبارة ثالثة المدلول
المراد من الامر هو الكل او البعض او كلاهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع
المدلول بارتفاع البعض ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فالدلالة منتفية
لانها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع وجودها بدون وجود طرفيها والثاني
يوجب ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الوضع والثالث يقتضي

وجه التامل ان الخصم يقول ان الدليل على الجواز موجود زمان النسخ ... وجود النسخ

استعمال اللفظ

استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وفساده ظاهر كما مر ولنا على الثالثة ان القاعدة
هي الرجوع الى الاصل بعد فقد الدليل الوارد وما نحن فيه كذلك والقول بالتمسك باستصحاب
الحكم السابق ظاهر الدفع للقطع بانتفاء المستصحب احتج القائل بالجواز بان
المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لان الجواز جزؤه والمقتضي للكل مقتض للجزء
ولا مانع منه ما تخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان رفع المركب
يحصل برفع جزئه اعني المنع من الترك فان قلت يحتمل ان يكون رفع المركب
برفع جميع اجزائه قلنا نعم الجواز ظن للاستصحاب فزوال الكل ينافي الاستصحاب
بخلاف زوال الجزء فان قلت الفصل علة للجنس فعند زوال العلة يزول المعلول قلت
اما اولا فبان الفصل ليس علة للجنس بل وجودهما واحد نظرا الى مفاد الحمل
فان قلت هذا معارض بالاعراض العامة والخاصة فان الحمل موجب مع ان وجود
احدهما غير وجود الاخر فانه يقال الانسان ضاحك مع ان وجود الضحك غير
وجود الانسان لانتفاء الضحك بالفعل مع بقاء الانسانية قلت فرق بين المقومات
الحقيقية والعوارض الطارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث
ينتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها
ولا ينتزع منها الضرب لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات
الحقيقية وهذا الجواب ينافي مذهب القائلين بالجواز لان بعد فرض الاتحاد

الوجود وكيف يمكن الاستصحاب وكيف يمكن القول بالبقاء وثانيا سلمنا العلية ولكن العلة هي
فصل ما لا الفصل الخاص فبعد انتفاء الخاص ينوب منابه خاص اخر فان قلت استصحاب
الجواز معارض باصالة عدم التقييد بفصل اخر قلت استصحاب الجواز مزيل بالنسبة الى
استصحاب عدم القيد فاذا ثبت الجواز بالاستصحاب تعين ثبوت القيد لان الجواز لا بد له
من ثبوته في ضمن احد الفصول لئلا يلزم زيادة الاحكام على الخمسة فان قلت الاصل عدم
تيقن لحوق القيد اذ قبل النسخ لم يلحق القيد وبالنسخ يحتمل تعلقه بالمجموع كما يحتمل تعلقه
بالاخير فيتعارض الاستصحابان وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء الجواز كذلك الاصل عدم
الاباحة الخاصة اذ هي من الاحكام الشرعية والاصل عدم كلها كذا اجاب الفاضل القمي
على اصل الاستدلال قلت اما اولا فبان تيقن اللحوق امر وجداني لا معنى لنفيه بالاصل
فلا يعارض مع استصحاب الجواز وثانيا فبان المراد باليقين ان كان هو اليقين الواقعي
فلا وجود له في نفسه اذ المقصود يتم باليقين الظاهري لانه المكلف به وان اراد اليقين الظاهري
فرضنا ان الاستصحاب يفيده فلا معنى لنفي هذا اليقين وثالثا فبان اصالة عدم تحقق
الاباحة وسائر الاحكام الشرعية لا وجه له لان هذا الشيء والمسائل في حكمه لا يخلو حكمه من احد
الاحكام الخمسة واليقين السابق بعدم الاباحة انتقض باليقين الاجمالي بثبوت حكم
من الاحكام والحق في الجواب ان يقال اما اولا فبان الجنس والفصل متحدان وجودا كما
سبق فبانتفاء احدهما ينتفي الاخر فلا معنى لاستصحاب احد الجزئين وثانيا سلمنا عدم
الاتحاد ولكن الشك في الحادث اذ يحتمل تعلق النسخ بكلا الجزئين فلا يصح الاستصحاب

فان قلت

فان قلت هذا انما يتم اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب فانه يصير الشك في الحادث واما
اذا قال رفعت المنع من الترك فلا يكون الشك في الحادث كما زعمه صاحب الضوابط قلت
اذا ثبت في المثال الاول فيثبت في الثاني لعدم القول بالفصل والقلب لا يجوز لان
عدم القول بالفصل ~~والقلب لا يجوز لان عدم~~ كذا ادعيناه مع التعميم بخلاف
العكس وثالثا فبان المستصحب ان كان هو الجواز التابع للوجوب فقد انتفى قطعا
وان كان الجواز المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر في ضمن الاول كان وجوده
ممنوعا فان قلت نتمسك للبقاء بقوله ما لا يدرك كله وامثاله قلت المتبادر من هذه
الاخبار هو المركبات الخارجية لا العقلية مضافا الى انا قاطعون بعدم امكان ادراك
الامر الموجود في ضمن الاخص لانه قد انتفى قطعا لاتحاد وجوده مع وجود الفصل فان قلت
نتمسك للبقاء بان النفي اذا وقع رجع الى القيد فالنسخ يرجع الى المنع من الترك ويبقى
الجواز قلت هذه القاعدة مسلمة فيما اذا وقع النفي بعد كلام كان الحكم والمقيد مذكورين
فيه صريحا او ضمنا ولا يعلم ازيد من ذلك بتتبع الموارد التي اجروا فيها هذه القاعدة
ولان المرجع الى الوجدان الذي هو العمدة في اثبات امثالها ومما ذكرنا ظهر الحال في
مذهب القائل بالاستحباب ايضا ثم ان الكلام في نسخ الاستحباب والكراهة والتحريم والاباحة
كالكلام في نسخ الوجوب والاطالة توجب الملالة اصل هل يجوز امر الامر
بشيء مع العلم بانتفاء شرطه ام لا فيه خلاف بين العلماء والمسئلة معنونة العنوان وغير

منقحة البيان كتب العلي المشار اليهم بالبنان واقول بعون الله الملك المنان ان المراد بالامر اما الامر الايجابي ام يشمل الندب ايضا وعلى التقديرين هل المراد بالعلم معناه الحقيقي اعني الاعتقاد الراجح المانع من النقيض او الاعم منه ومن الظن وعلى التقدير الاربعة هل المراد انتفاء الشرط حين الامر او حين الاتيان بالفعل او الاعم وعلى التقادير الاثني عشر هل المراد بالشرط شرط وجوب الشيء او شرط وجوده او شرط الوجوب الذي ليس مقدورا او على التقادير الستة والثلثين المراد بالشرط هل هو الشرعي او الاعم منه ومن العقلي وعلى التقادير الاثنين والسبعين الامر والمامور اما عالمان بانتفاء الشرط او جاهلان او مختلفان وعلى التقادير الثمانية والثمانين وماتين المراد بالامر الامر الحقيقي او التوطيني واذا اضربتهما فيما سبق يصير المجموع ستة وسبعين وخمسمائة قسما واذا تاملت فيما سياتي تقدر ان تزيد الاقسام على ما ذكر ولا بد من تعيين محل النزاع بين هذه الاقسام وذكر جملة من احكامها فيتوقف تحقيق الحق على تقديم مقدمات

المقدمة الاولى اعلم ان النسبة بين شرط الوجوب والوجود عموم من وجه لتحققهما في القدرة على المامور به وتفرق الاول في الاستطاعة لنهر عنه الزائدة على العقلي كالتمكن للحج والثاني في الوضوء للصلوة فهل المراد في محل النزاع الشرط الوجوبي مطلقا او المراد الشرط الوجودي الذي ليس شرطا للوجوب او المراد شرط الوجوب الذي لا يكون مقدورا للمكلف احتمالات بل اقوال على طبقها فالاول

من المشهور

من المشهور والثاني من الباغنوي والثالث من السلطان تبعا للردود والنقود وبه يشعر كلام النهاية والدروس بل الاول ويظهر وجهه من رد الباغنوي والسلطان احتج الباغنوي بان عند انتفاء شرط الوجوب او علم الامر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور الوجوب بدون تحقق شرطه الذي جعله الشارع شرطا لوجوب هذا الشيء فلا يتصور القول بالجواز والجواب عنه اما اولا فبعدم الخلاف وصحة التكليف مع انتفاء مثل هذا الشرط كما صرح به بعض المحققين بل ادعى بعض بداهته وثانيا فبان امثلتهم للشرط بمثل الحيوة والقدرة تدل على عدم كون النزاع في الشرط الوجودي الصرف وثالثا فبان الثمرات التي ذكروها لتلك المسئلة مثل ان الصايمة اذا افطرت ثم حاضت وامثالها تدل على كون النزاع في شرط الوجوب فان عدم الحيض شرط للوجوب لا للوجود ورابعا فان جملة ممن استدل لا انهم كعدم النسخ في قضية ابرهيم مما يدل على كون النزاع في شرط الوجوب لان عدم النسخ يدل على انتفاء الشرط الوجوبي في هذه القضية وخامسا فبتصريح الاكثر على ان المراد شرط الوجوب وسادسا فبان ما ذكره من عدم تصور التكليف انما هو حجة المانعين في الجواز فيجيب المجوزون بان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به وسابعا فبان غاية ما لزم من دليله بطلان جواز مثل هذا التكليف لا نفيا في ذلك كون محل النزاع في شرط الوجوب مع ذلك ذهب الاشاعرة الى الجواز لان في كلمات الاشاعرة ما

معا

هذا القبيل كثير ولعله جاء الفخر مع كونه امام الاشاعرة وثامنا فبان ما جعله محلا للنزاع يصير المنع من الجواز غير متصور فان انتفاء شرط الوجود اذا لم يكن شرطا للوجوب مما لا يتصور وجه لمنع التكليف منه وتاسعا فبان المجوز لعله يقول بوجود المصلحة في نفس الامر لا المامور به مثل التوطين وغيره فلا يعارضه هذا الدليل وعاشرا فبان عدم تصور التكليف انما هو حال الانتفاء واما قبل الانتفاء كان يكون الامر واجد الشرائط ثم صار فاقدا وقت الفعل فليس مثل الظهور ولعل المجوز يجوز عدم المنع من مثله شرعا وعقلا والحادي عشر فبان محل النزاع لو كان شرط الوجوب فقط كان اللازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر مقيدات ولو بالنسبة الى حصول الارادة اقلا ولا يوجد واجب مطلق فرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه وبطلانه ظاهر والثاني عشر فبان اللازم للخاصة القول بعدم العصيان عند ارتكاب المعصية لانتفاء الارادة قطعا وهو بين الفساد فان قلت يدل على كلام الباغنوي استدلال المجوزين بانه لو لم يجز لم يعص احد اذ الارادة شرط للامتثال مفقودة حال التكليف حتى يحصل الامتثال فان هذا ظاهر في كون المراد شرط الوجوب فقط قلت هذه الاستدلال ردة القوم بانه خارج عن محل النزاع كما سيجي انشاء الله والى حكم ان هذا الكلام غلط صرف واحتج السلطان بانه لا كلام في انه يصح التكليف مع انتفاء شرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط

معا

معا وبان الامثلة التي ذكروها مطابقة لذلك كالحيض والقدرة والحيوة فانها شروط للوجوب غير مقدورة والجواب اما عن الاول فبان الشرط اذا كان مقدورا ربما يكون شرطا للوجوب كالاستطاعة والنصاب فلا يجب تحصيله اتفاقا والشرط والمشروط لا يجبان معا وعن الثاني فبانهم ذكروا الشرط الاختياري ايضا مثل ما لو افطر في رمضان ثم سافر ولا شك ان عدم السفر شرط نيابة الاختيار مضافا الى ما فيهما معا من ان اطلاق العنوان ليدل على خلاف قول السلطان وكذلك الادلة فثبت مما ذكرناه حقيقة قول المشهور في تحرير محل النزاع

المقدمة الثانية اعلم ان الامر والمامور ان جهلا بانتفاء الشرط فلا نزاع في جوازه بل نقل الاتفاق على الجواز وان علم المامور وجهل الامر فكذلك اذ المدار على علم الامر وجهله وان علم الامر والمامور فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز وبعض الاشاعرة على الجواز وان علم الامر فقط فالخاصة والمعتزلة على عدم الجواز والاشاعرة مجالسين مطلق الجواز ومقيد له بالشرط الوجوبي الشرعي

المقدمة الثالثة اعلم ان المراد من الامر في محل النزاع الامر الوجوبي سواء كان بمادة الامر او بالصيغة او بلفظ الوجوب واما الندب فخارج عن محل النزاع ولنبل عليه تعبير جمع الشرط بشرط الوجوب ولا مع لشرط الوجوب في الاستحباب مضافا الى ان الامر المذكور في العنوان هو الوجوبي ولو كان التبادر اطلاقيا مع الامر الندبي يجري هذا النزاع الا ان العنوان لا يشمله فبعد التحقيق في الامر الوجوبي يظهر حال الندبي ايضا وكذلك النهي تحريميا وتنزيهيا

المقدمة الرابعة اعلم ان المطلق من الاوامر في النفي

الفعل المأمور به لحسنه واما التوطين عليه يعني ان الحسن في مقدماته وان كان اصل الفعل قبيحا
وعلى التقديرين اما تمثيل المكلف ديانة بالمأمور به في الخارج ام لا فتلك اقسام اربعة وان
كان الداعي على الامر ارادة الاتيان بالمأمور به لكونه حسنا ومحبوبا ومطلوبا وتمثيل المكلف
ايضا فهو الحكم بالتكليف الحقيقي الالهي والقيد الاخير انما هو للاشعار بان كلامنا ليس في التكلف
مثل ذلك اوامر الله تعالى بالنسبة الى المطيعين وان كان الغرض من الامر الابتلاء يعني الوقوف
على الترك وكان المأمور به نفس الفعل ولم يمتثل المكلف فهو الحكم بالابتلاء الشرعي الصوري
اما كونه ابتلائيا فلان ارادة الامر لم يتعلق بوقوعه لان العلم بعدم الوقوع مع ارادته قبيح
من الحكيم وعبث فالغرض من الامر اتمام الحجة واما كونه شرعيا فلان الابتلاء انما هو لاجل علم
الاتيان باصل الفعل ابتلائي لجهة اخرى كما في القسم الرابع وان كان الداعي على الامر مجرد
التوطين وان كان اصل الفعل قبيحا او امتثل المكلف ايضا فهو الحكم بالامر الابتلائي التوطيني
المشوب والقيد الاول انما هو لان الغرض لم يتعلق باتيان اصل الفعل والثاني لاجل تعلق
غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج والثالث لاجل وجه التسمية حقيقة له من حيث تعلق
الغرض بوقوع مقدمة الفعل فهو مخلوط الابتلاء والحقيقة وان كان الداعي محبوبية
التوطين ولم يمتثل المكلف فهو الحكم بالابتلاء الشرعي الحقيقي يعني انه ابتلاء من جهة التوطين
لعدم تعلق ارادة الامر بوقوعه في الخارج وابتلائي من جهة اصل الفعل ايضا لعدم
تعلق ارادة الامر باتيانه فشرط صدور التكليف من الشارع بالقسم الاول العلم بالوقوع

وبالثاني

وبالثاني العلم بالعدم وبالثالث العلم بوقوع التوطين وفي الرابع العلم بعدمه ومن غير الشارع
علم ومن غير الشارع يعني اذا صدر ممن لا يعلم عواقب الامور فالشرط في الاول عدم العلم
بعدم الوقوع بالنسبة الى اصل الفعل وكذلك في الثالث بالنسبة الى التوطين وفي
الثاني عدم العلم بوقوع اصل الفعل وفي الرابع عدم العلم بوقوع التوطين فان قلت هذا
التقسيم لا يجري في المكروه والمندوب فان القسم الثاني والرابع لا يتصوران في التكليف
الغير الالزامي اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالفعل او التوطين كيف يامره
مع ان في الترك لا عقاب حتى يكون الامر لاتمام الحجة فلا فائدة في الامر فعلى هذا
لا يتعلق طلب المكروه والمندوب بالنسبة الى التاركين قلت الطلب بترك المكروه
وفعل المندوب ثابت ابتلاء ولعقاب في كل شيء بحسبه فعدم رفع درجة التاركين ابتلاء
والتبكيت له اذا قال لم اعطيت فلانا هذه الدرجة العليا ولم تعطني فاندفع بذلك
قول من قال بعدم وجود القسم الثالث والرابع في التكاليف الغير الالزامية كما
اندفع قول من قال لا طلب في التكاليف الغير الالزامية اصلا بل هو مجرد ارشاد
كاوامر الطبيب بالنسبة الى المريض وليس لها جهة من اوامر المولى بالنسبة الى العبيد
لعدم العقاب على الترك فان قلت ههنا تكليف ليس من الاقسام الاربعة كما في الواجب
الموسع لمن لم يفعله في اول الوقت ثم مات في الاثناء وكان ظانا بالسلامة الى
اخر الوقت وقلنا بعدم وجوب العزم وبعدم اختصاص الوقت بالاول والاخر

فهو ليس من القسم الاول لعدم الاتيان بالفعل في الخارج ولا من الثاني لعدم العقاب على الترك
ولا من الثالث لان المطلوب هو اصل الفعل لا التوطين عليه ولا من الرابع وذلك ظاهر
قلت لهذا الشخص تكليفان واقعي وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته يعني انه مكلف
بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلوة عليه موسعا
الى اخر الوقت لظن السلامة وهذا التكليف الظاهري حقيقي لانه امتثل به والتعبد بمقتضاه لانه
زعم التوسعة واما التكليف الواقعي فهو ابتلائي شرعي لكنه تعليقي مشروط بعلم المكلف بعدم
التمكن الى اخر الوقت المحدودة له شرعا ولاجل فقد الشرط لا عقاب عليه ففي الحقيقة لم يتعلق
الامر الواقعي به لاجل فقد الشرط فالتعليق بالنسبة الى الامر ثم ان الامر التوطيني كالامر ابراهيم
بالذبح والحائض بعد ساعة من الصبح بالصوم وامثالهما مستعمل في نفس التوطين فان المراد
من اذبح ولدك وطن نفسك على ذبح ولدك فيكون الهيئة حقيقة لاستعمالها في الوجوب
الا ان المادة مجاز ولكن القرينة اخفاها المتكلم فيعتقد ذلك مع ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي
لوجود المقتضي اعني الوضع والاستعمال وعدم المانع وهو المتبادر عند العرف ايضا ولكن بعد
العلم بارادة التوطين يعلم كون الامر مجازا فاذن ظهر لك ان الخطابات الشاملة لعامة
المكلفين كقوله من شهد منكم الشهر فليصمه لا تشمل فاقد شرط الوجوب الذي يكون تكليفهم توطينيا
بل هي مختصة بالواجدين للشرط والا لزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بالنسبة الى
الواجدين والمجازي بالنسبة الى الفاقدين لان ارادة التوطين مجاز لمادة الامر المتقدم ذكرها

منكم

العلم ان

اعلم ان الامر اذا امر بشيء فاما ان شرط المأمور به موجب زمان الامر وزمان فعل المأمور به اولي موجودا
فيهما او يوجد في زمان الامر لا زمان المأمور به او العكس لا شبهة في جواز الاول ولا في عدم جواز الثاني
مع علم الامر ولا عدم جواز الرابع لنقل الاتفاق عليه فانحصر محل النزاع في القسم الثالث المتقدم
السادس عشر اعلم ان الامر المعلق على شرط اما يتعلق بالمكلف الواحد او المتعدد وعلى التقديرين
اما حال المكلف متحد دائما اوله احوال لا شبهة في جواز ذلك عند جهل الامر سواء جهل المأمور به ايضا
فقدان الشرط ام لا واما العالم بالعواقب فلا شبهة في جوازه اذا كان المكلف واحدا او الاحوال متعددة
كقوله ان استطعت حج وكذا فيما لو كان المكلف متعددا مع تعدد الاحوال كقوله ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا ففي الحقيقة ذلك الخطاب يفيد حكمين اثباته للواجدين للشرط وسلبه
للفاقدين له واما اذا اتحدت الاحوال سواء اتحد المكلف ام لا فالاشاعرة على جواز هذا التعليق
وجمهور الخاصة على عدم الجواز لان ظاهر التعليق الجهل بفقد الشرط مع عدم فائدة في مثل هذا التكليف
فصدوره من العالم بالعواقب قبيح وحكي عن المدقق الشيرواني الجواز اذا وجدت ثمرة للتعليق
والظاهر ان النزاع صغروي يعني ان الكلام في وجود الفائدة وعدمها فان وجدت فالكل
على الجواز والا فالكل على العدم وعندي انه لم يتصور لها الان فائدة للامر فان وجدت
فالحق مع الشيرواني والا فلا ثم ان الظن بانتفاء الشرط لا يوجب القبح في الامر وذلك ظاهر
فالمراد بالعلم في العنوان معناه الحقيقي الثابت الجازم المطابق للواقع المتقدم ذكره
اعلم انه نقل الاتفاق وعدم الخلاف في جواز التكليف التوطيني الا عن السيد عميد الدين

والحق ان اصلا فلاصالة الامكان واما عقلا فلان المصلحة ربما تكون في نفس الامر دون المامور به اما عرفا
فلان المولى ربما يامر عبيده بر من نفسه من السطح الى الارض ولا شك ان المامور به ليس فيه مصلحة لكن
الامر فيه مصلحة وهو امتحان المولى هذا العبد في الاطاعة واما لغة فلان مادة الامر كانت حقيقة
في طلب اصل الفعل لكن المتكلم استعماله في طلب مقدماته تسمية للسبب باسم المسبب واما اخفا القرينة
فلان المصلحة اقتضت ذلك فانه قبيح لاستلزامه الاغرا بالجهل حيث اخر البيان قلت ليس ذلك
مستلزما للاغرا بالجهل لان تاخير البيان عن وقت الخطاب جائز كما سيجي انشا في موضعه والمستلزم
للاغرا بالجهل هو تاخير البيان عن وقت الحاجة والمفروض عدمه لاعلام الامر المامور بعد الاتيان
بالمقدمات على عدم مطلوبيته ذي المقدمة واصل الفعل وهذا كله مما لا ريب فيه انما الاشكال انه
عند الترك هل يعاقب عليه بعقابين واحد لترك التوطين وواحد لترك اصل الفعل ام عليه
عقاب واحد على ترك التوطين او على ترك اصل الفعل وجه الحق الاخير لان المكلف اعتقد
ان المامور به هو نفس الفعل وتركه فالامر الصوري المامور انما هو الفعل بمعتقده وهو كون اصل
الفعل مامورا به فعند تركه يعاقب على تركه المعتقد اذا تمهد هذا فنقول في تحرير محل النزاع وقد اختلف
عنوانا تهم والاستدلالاتهم وثمراتهم وكلماتهم في تحرير محل النزاع غاية ما يتصور في ذلك
وجوه الاول ان النزاع انما هو في ان التعليق في العالم بالعواقب جائز ام لا ويؤيده
ظاهر كلام المرتضى في عنوان هذا المبحث كما نقله صاحب المعالم ويؤيده ايضا كلام صاحب
المعالم من اختياره قول المرتضى ويمكن ابطال هذا الوجه بوجوه الاول اما اولا فبان

نزاعهم

نزاعهم لو كان في ذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق ومرة في جواز امر الامر مع
انتفاء الشرط كما صدر عن جمع مع ان الفاضل الشيرواني علق الجواز في النزاع الاول وعدمه في الثاني
حكيف يحكم باتحاد النزاعين وثانيا فبانه لا يناسب الاستدلال القائل بعدم الجواز بانه مستلزم للتكليف
بما لا يطاق فان التعليق لا يكون تكليفا بما لا يطاق وثالثا فبانه لا يناسب استدلال المجوز بانه لو لم يجز
لم يعص احد وغيره وراجعا فبانه لا يناسب الثمرات المذكورة في هذه المسألة من لزوم الصوم على الحائض في
نهار رمضان فان القول بجواز التعليق لا يلازم تكليفها بالصوم كما لا يخفى وكذا غيرها من الثمرات فان قلت
الثمرات المذكورة لا تستقيم على واحد من الاحتمالات المذكورة حتى يتفرع فائدة فلا يرد عدم مناسبة
الثمرات كون النزاع في التعليق كما زعمه صاحب الضوابط قلت هذه الثمرات التي ذكرها القوم وان كانت
فائدة بالنسبة على جميع الاحتمالات الا انها انسب بالنسبة الى امر الامر مع انتفاء الشرط تنجيزا من التعليق
كما لا يخفى الثاني ان النزاع ههنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا ويؤيده استدلال المجوز بان
التكليف كما يتحقق لمصلحة موجودة في المامور به كذلك قد يكون المصلحة في نفس الامر فان قلت
هذا يلزم تعدد العنوان حيث عنونوا مسألة التوطين على حدة فيلزم التكرار ويلزم التناقض حيث
انهم نسبوا الاتفاق الامامية في مسألة التوطين على الجواز وههنا على العدم فيلزم التناقض قلت
اما اتفاقهم في جواز التوطين انما هو اذا اريد من نفس الامر الفعل ولكن كان معتقد المكلف
التكليف بالتوطين فيكون استعمال الامر حقيقة مادة وهيئة نظير احد الوجوه المقررة في دفع
التناقض في الاستثناء واما اتفاقهم على عدم الجواز ههنا فهو فيما اذا اريد التوطين من
الامر مجازا فلا يلزم التناقض ولا تعدد العنوان وفيه اما اولا فبان اتفاقهم على القسم الاول

جوازا والثاني عدما فلا يفهم من كلماتهم اصلا كما لا يخفى بل اتفاقهم على الجواز في التوطين مطلقا كما لا يخفى
وثانيا انه لا يناسب استدلالهم بالتكليف بما لا يطاق فان التكليف التوطيني ليس مما لا يطاق بل كلية
نفيه وثالثا فبانه لا يناسب الثمرات المذكورة الثالث ان محل النزاع في التكليف الابتلائي
الشارع تقريره ان المراة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان اذا افطرت قبل حصول
الحيض فالفريقان متفقان على حصول الاثم واستحقاق العقاب الا ان الاشاعرة يقولون
بان التكليف الى نفس الفعل والعقاب على ذلك من باب الابتلاء الشارع والامامية يقولون
بعدم التكليف بنفس الفعل ولا العقاب عليه بل المكلف به هو التوطين والعقاب على ذلك
وفيه ان استدلال المجوز بان المصلحة كما تكون في نفس المامور به كذلك قد تكون في نفس الامر
صريح في ان الامر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين فهو داخل الامر لعقاب
عليه ايضا الى ان نزاعهم في جواز الامر الحقيقي التنجيزي وارادة نفس الفعل مع علم
الامر بانتفاء شرطه ويؤيده الاستدلال بالتكليف بما لا يطاق وفيه ان هذا التكليف مع
انتفاء شرط وجوده اعني ارادة المكلف غير جائز لانه سفه كما مر فضلا عن انتفاء شرط
الوجوب لا يقال الاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين بل القبيح ما قبحه الله بالنهي
والحسن ما حسنه نعم بالامر فلذلك ان فعل صدر منه لا يكون قبيحا لعدم تصور القبح فان
القبيح ما قبحه الله بالنهي والفرض عدمه ولكن الخاصة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين
لزم نفي جواز ذلك فلذلك نفوه لانا نقول الاشاعرة وان انكروا الحسن والقبح العقليين
ولكن لم يقولوا ان العقل معزول عن درجة الاعتبار مطلقا لانهم يستدلون في علم

الكلام

الكلام والمسائل في اثبات مطالبهم بالعقل مثل برهان الدور والتسلسل وغيرهما مما يكون العقل يحكم
وكذلك لا ينكرون المحال مثل اجتماع النقيضين وغيره ونحن نقول ان التكليف الحقيقي
المصطلح فيما نحن فيه محال اذ صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع وبعد علم
الحكيم العالم بالعواقب بانه لا يقع وما اوجبه عليه لعدم شرط الوجوب كما هو المفروض
فكيف يتصور ارادة الوقوع وكونه هو الداعي الى التكليف الخامس ان النزاع صغروي
ناش من ان الارادة هل هي شرط الوجوب او الوجود فالاشاعرة على الاول يقولون
بان العباد مجبورون في الافعال والارادة الشيانية في الافعال وشرط للمامور به بالاتفاق
لكن ليس شرط الوجود لاضطرار العبد فيها وراوا وجه التكليف والعقاب بدون الارادة
فحكموا بجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط والامامية لما قالوا الارادة شرط الوجود
لكونها اختيارية فحكموا بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ولكنهما
متفقان في العقاب عند عدم الارادة في هذه التكاليف لكن الاشاعرة قالوا
بان الارادة شرط الوجوب فيجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه والامامية قالوا بانها شرط
الوجود ولا يجوز امر الامر مع انتفاء شرط الوجوب ويؤيده استدلالهم بانهم لو لم يجز
لم يعص احد وفيه انه لا يناسب الثمرات الاتية المذكورة في كتب القوم السادس كون
النزاع لفظيا بان يكون مراد المجوز جواز التوطيني ومراد النافي نفي الامر الحقيقي او كون
مراد المجوز جواز التعليقي ومراد النافي نفي التنجيزي ولا يخفى بعد كون النزاع لفظيا على العاقل

مع لزوم تعدد العنوان بالنسبة الى المجوز على الاحتمالين المذكورين هذا غاية ما يوضح تحرير محل النزاع
في هذا العنوان وقد عرفت فساد كلها فلا بد لنا من بيان الحق في كل تلك الوجوه عند بيان
الحق في المسئلة المتقدمة انشاء الله تعالى في ثمرة النزاع وتأسيس الاصل فهنا مقامان المقام
الاول في ثمرة النزاع وقد ذكر القوم ثمرات لتلك المسئلة والحق فسادها منها ما لو دخل التيمم
المأمور به ولم يبق من الوقت مقدار تمكنه من الوضوء ثم فقد الماء فان قلنا ان امر الامر مع العلم بانتفاء
الشرط جائز فالتيمم فاسد اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل وهو الطهارة
فانها حاصلة من التيمم فالامر بها ثانيا بالوضوء انما هو تحصيل الحاصل فالتيمم فاسد ليستقيم الامر
بالوضوء من تحصيل الحاصل وان قلنا بعدم الجواز فيبقى التيمم بحاله لا يقال القول بالجواز لا يستلزم
فساد التيمم اذ لا نسلم ان كل جائز واقع فلعله يجوز هذا الامر بالوضوء واما انه متحقق فلا دليل عليه
لانا نقول بعد القول بجواز الامر فيشمله اطلاق الامر بالوضوء لوجود المقتضي وانتفاء المانع والجواب
اما اولا فتحصيل الحاصل انما يلزم اذا قلنا بان التيمم رافع للحدث واما اذا قلنا بانه مبيح فقط
بل هو مبيح للصلوة كما هو صريح كلمات الاصحاب فالامر بالوضوء لعله لرفع الحدث فلا يلزم
تحصيل الحاصل واما ثانيا فبان هذه الثمرة انما تتم لو قلنا بان وجود الماء ناقض للتيمم واما اذا
قلنا بان الوضوء ناقض للتيمم اذا وجد في الخارج فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ بعد القول بجواز الامر
الامر مع العلم بانتفاء الشرط يكون اثر التيمم باقيا اذ لم يمض زمان يتمكن من الوضوء فيه ليصير ناقضا
للتيمم اذ الناقض هو التمكن من الوضوء ولم يحصل فالقول بالجواز لا يستلزم القول بالفساد ومنها

بيان

فبان الكتاب القول بعدم الجواز لا يستلزم بقاء التيمم اذ لعله يقول بتجدده ولا يلزم كما ناقض للوضوء
اذا الشارع جعله ناقضا وان لم يكن متمكنا من الوضوء فالثمرة غير صحيحة ومنها وجوب القضاء على من
دخل عليه الوقت ثم جن او حاضت قبل مضي زمان تمكنه من المأمور به على القول بالجواز وعدمه على
القول بعدمه والجواب ان القول بالجواز لا يستلزم القول بوجوب القضاء اذ لعل مثل هذا الامر جائز
ولكن لم يوجد في الخارج الا ان يجاب بما تقدم من انه يشمله الاطلاقات الدالة على وجوب
هذا المأمور به فالحق في الجواب ان يقال ان قلنا بالجواز ووجوب القضاء غايته استلزامه وجوب الاداء
لا غير واما على القول بان القضاء تابع للاداء فان الامر الاول ان لم يتعلق به فلا معنى لان يجب اداء حتى
يجب القضاء وان تعلق به فاما تعليقي مشروط بوجود شرط الوجوب فهو الاداء في الحقيقة مثل عدم تعلق
الامر الاول اذ المفروض عدم حصول شرطه واما تنجيزي حقيقي فهو غير اذ الشرط فيه كون الاداء على
الامر المطلوب به الشيء ووجوده في الخارج والمفروض عدم امكان وجوده واما تنجيزي توطيني ففيه انه
ان اتى بالتوطين فلا قضاء والا فلا قضاء ايضا اذ شرطه التوطين عدم علم المأمور به وهو مفقود القضاء
لا يمكن علمه واما ابتداء في شرح فان كان مدرك القول بالتبعية الاستقراء فهو الحكم بالتبعية ان
وجد الشرط في الاداء اذ مورد الاستقراء هذا وان كان مدركه الاستصحاب او غيره فلا فرق في تسليم
جريانه هنا نقول كلمات القوم مطلقة في بيان الثمرة فمع ذلك تتميم الثمرة في مسئلة تبعية القضاء
للاداء مع ذلك التفصيل في التبعية بين المدارك لعله خلاف ارادة القائل ومنها لزوم الكفارة
على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط الوجوب في الواقع كالحيض والسفر وشبههما على

على القول بالجواز وعدم اللزوم على القول بعدمه والجواب ان لزوم الكفارة لعله انما هو لاجل
الاجترأ على الافطار لا لاجل ترك الصوم الواقعي مضافا الى ان اللزوم الكفارة اما لاجل
كون الافطار حراما اما الاول لمخالفة التكليف الظاهري فهو حاصل على القولين لان القائل بعدم
الجواز ايضا يقول بوجوب الامساك وان كان لاجل النصوص الدالة على لزوم الكفارة
على المفطر فالظاهر منها وان كان افطار الصوم المأمور به واقعا الا ان ظاهرا اجماعهم
الوجوب ايضا فلا يتم لما في فيه على القولين ومنها لزوم الحج على من منعه مانع عنه في عام
الاول على القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه ونحو ذلك من جوابها فالمسئلة لا يترتب
عليها ثمرة يعتني بها نعم تظهر في النذر والعهد واليمين ونظائرها المقام الثاني في تأسيس الاصل
الاشكال انه مع الاشاعرة القائلين بالجواز للقاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فانهم اذا لم يعلموا
في امكان شيء او امتناعه ترتبوا عليه اثار الامكان وليس مستند هذا الاصل الاستقراء لان
هذا الاصل المتفق عليه عندهم لا يجوز التمسك بالاستقراء في هذا الجيب اصل الامكان واما من حيث
الوقوع والعدم فالاصل مع الامامية لاصالة البرائة من التكليف والعقاب كما لا يخفى اذا عرفت
تلك المقدمات فاعلم ان النزاع ان كان في صحة الامر الحقيقي الابتلائي الامر العالم بانتفاء
الشرط فالحق مع الاكثر من عدم امكان تصوره وان كان في جواز التكليف التوطيني
فالحق الجواز سواء كان على وجه الحقيقة او المجاز وقد عرفت دليله وان كان في التكليف الابتلائي
فالحق العدم لانه تكليف بما لا يطاق وان كان النزاع صوريا على الوجه الذي قد مر في تحرير محل

النزاع

النزاع فالحق امتناع الصغرى اي كون الارادة شرطا للوجوب وعلى فرض تسليم الصغرى يمنع الكبرى اي جواز
الامر مع انتفاء شرط الوجوب وان كان في جواز الامر التعليقي مع انتفاء شرطه فالحق عدم جواز الامر
اذا التصور له معلق والتفصيل قد مر احتج القائل بالجواز بوجوه ذكرناها اقويها منها انه لو لم يجز
لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبله يحتمل انتفاء شرط الوجوب واما في الفعل فنقل
الكلام لاجل جزء فقبله يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع التكليف واما حصول العلم لكونه مكلفا
في الواجب الموسع بعد مضي زمان لو كان اتى بالفعل لكان اتيانا وممتثلا فهو خارج عن محل الكلام
اذ المراد انه لا يحصل العلم بالتكليف لا انه لا يحصل العلم بانه كان مكلفا والضرورة تقضي بان
العلم يحصل للمكلف ولا يمكن ذلك الا بتجويز الامر مع العلم بانتفاء شرطه والجواب اولا
فيمنع عدم حصول العلم اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا او كانت الشرائط
متبذلة او اخبره صادق كالمعصوم بوجدان الشرط وثانيا ان اريد عدم العلم بالتكليف الظاهري
فالملازمة ممنوعة لاحتمال عدم بقاء الشرط فالتكليف بالقدم في استصحاب البقاء المثبت للحكم
الظاهري وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلان التالي ممنوع اذ لا ضرورة ولا
اجماع يحكم بحصول العلم للمكلف بالتكليف الواقعي ومنها انه لو لم يجز لم يعص احد
والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان ترك المأمور به لا يكون الا بكون
الامر مع فقد شرط من شرائطه واقلها الارادة واذا لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا
والجواب انه ان اراد من انتفاء الشرط الشروط التي منها الارادة فيمنع شرط الوجوب فهو تاج

عن محل النزاع اذ هو في شرط الوجوب لا الوجود وان اراد انتفاء الشرط الذي ليست الارادة منه
فالملازمة ممنوعة وقد تقدم منعها انه كما يحسن الامر لمصلحة في المامور به كذا قد يحسن لمصلحة في نفس
الامر فيجوز الامر مع انتفاء شرط المامور به والجواب ان ذلك تكليف توطيني ولا
نتحاشى عن ذلك كما مر وقد تقدم انه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع اخص من الجواز وقد وقع كما
في امر ابرهيم بذبح ابنه اسمعيل ولم يصدر منه لا ذبنا بل لفقد الشرط اما كونه مامورا فلظواهر
الايات واما عدم تركه اختيارا او ذنبا فللعصمة واما نفي الترك فلظواهر الاخبار وفي
الجواب ان قضية ابرهيم تحتمل وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات والقرينة اما كا
لظنه انه سيؤمر بنفس الذبح ولا يجب ان يكون لضرام ضبي المقدر عنه واما قوله اني ارى
في المنام اني اذبحك فلا ينافي هذا الاحتمال لان الاشتغال بالمقدمات يصدق عليه انه
يفعل ذلك المقدرية وعلى فرض المجاز فمجاز شايع الثاني انه يحتمل ان يكون المامور به نفس الذبح
وقد اتى به لكن كما قطع التحم كما في بعض الاخبار والفداء لما من ازهاق الروح ا
الثالث كون الامر توطينيا على سبيل الحقيقة الرابع التوطين على سبيل المجاز والفرق
بين التوطينيين بقسميه والاول انه في الاول يعلم المخاطب ان المامور به هو نفس المقدمات
بخلافه فيهما الخامس ان يكون مامورا بنفس الذبح ثم حصل النسخ السادس ان لا يكون
في قضية ابرهيم امر اصلا بل ظن ابرهيم وجود الامر ثم ظهر السابع ان يكون الامر
بالمقدمات موجودا ولكنه ظن وجوب الامر بذبح المقدمة ايضا فانكشف الخلاف الثامن

وجود الامر

وجب الامر بنفس الذبح وظن وجود الامر بالنسبة الى ضحاء ازهاق الروح فانكشف الخلاف التاسع وقد
الامر التوطيني على سبيل الحقيقة وظن وجوب الامر بالنسبة الى ذي المقدمة ايضا فانكشف الخلاف العاشر وجه الامر
التوطيني على سبيل المجاز وظن بالامر بذي المقدمة فانكشف الخلاف اذا عرفت تلك الاحتمالات فنقول يحتمل ان
يكون امر ابرهيم توطينيا واذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال والقوم قد طولوا الكلام في هذا الدليل و
رده ولا ارى نفعا لطوله بعد وضوح اصل المدعى وقد اجاب الفاضل القمي عن هذا بالاحتمال النسخ
بناء على جواز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به وفيه نظر اما اولا فانه تسليم لمدعى الخصم وهو امر الامر
مع علمه بانتفاء شرطه ثم نسخه وثانيا ان الدليل على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط هو لزوم السفه
على الحكيم والقبح عليه وهو موجود فيما نحن فيه اعني امر ابرهيم مع العلم بانتفاء الشرط وان حصل النسخ بعد
حضور العمل تذنيب بل حصول الشرائط الشرعية كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة شرط
لصحة التكليف اولا الحق هو الثاني والثاني كما عليه اصحابنا للاجماع ولان الاستقراء يحكم بكون الشرط
شرطا للوجود لا الوجوب فالاصل في المشكوك ان يكون شرطا وجوديا واما الايمان للطاعات فحجتنا
على الثاني والظاهر ان هذا الخلاف يستخرج من الخلاف في ان الكفار هل مكلفون بالفروع ام لا فاصحابنا
على انهم مكلفون وللعامة اقوال المشهور بينهم الثاني ومنهم من قال بالاول ومنهم من فصل بين الاوامر
بعدم التكليف والنواهي بالثبوت والاصل عدم التكليف فما قال صاحب الاشارات من ان الاصل
مع الامامية لا وجه له لان الظاهر ان مراده اصالة عدم كون الايمان شرطا للصحة وذلك لا
لا اولا فلان اكثر في الحادث او كون الايمان شرطا قطعي وانما الخلاف في انه شرط وجوب او

اوشرط وجود فكيف تجري اصالة العدم اللهم الا ان يقال ان مراده الاصل بحجة اغلبية كما مر وثانيا فبان
حكم الاصل بكونه شرطا وجوديا معارض مع استصحاب حالة الصغر ولا شك ان الثاني مزيل والاول
مزال لان الثاني يثبت عدم التكليف فيرتفع اصالة كونه شرطا وجوديا للتكليف اذ التكليف الذي
كان موضوعا قد ارتفع بالاصل وثالثا سلمنا تعارضهما وتساقطهما فيبقى اصالة البراءة عن
التكليف سليما عن المعارض فان قلت اصالة البراءة والاستصحاب ايضا من التكاليف الفرعية فلا
يتعلق مدركهما على الحكم الكافر فكيف تجري الاصلان قلت هذان الاصلان نحن نجريهما في حكم
التكليف بالفروع للكافر لا ان الكافر يجريهما فتامل وعلى الانتصار عن جانب صاحب الاشا
رات في دفع الايراد الاخير بان اهل الفريقين متفقان على ان حكم استصحاب عدم لا
التكليف واصالة البراءة مرتفع لا يتبع الا وانما الكلام في ان الايمان شرط لصحة التكليف
ام لا فتامل الاعجب من ذلك ما وقع من صاحب الاشارات ايضا قال في العنوان هل حصول الشرائط
الشرعية كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة شرط لصحة التكليف ام لا والحق بناء على الثاني
وهو الحق والعلامة قولان الاول الاظهر ان الخلاف متخرج من الخلاف في ان الكفار
مكلفون بالفروع اولا فبني الاول على الثاني والثاني على الاول انتهى وفيه نظر اما اولا
فبان وجه تفريع الخلاف في ان الطهارة للصلوة شرط لصحة التكليف على ان الكفار
مكلفون بالفروع لا وجه له وثانيا فبان كون الايمان شرطا للتكليف لا يكون مبنيا على
عدم تكليف الكفار اذ للاشاعرة ان يقولوا الايمان شرط للصحة ولكن الكافر
مكلف بالفروع لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وثالثا فبان القائل بعدم كونه شرطا

لصحة التكليف

لصحة التكليف يمكنه ان يقول بعدم تكليف الكافر اذ لا يقول هذا القائل بان الايمان شرط الوجوب
للتكليف بل يقول ليس شرطا لصحة التكليف ولا للتكليف ولا شرط فلا وجه للتفريع اصلا ومراد
الايراد الاخير ان يرد علينا ايضا الا انا اقتضينا في العنوان اثر صاحب الاشارات فالاولى
ان يقول ان كان النزاع في ان الايمان شرط لصحة التكليف او لا فالاصل ان يكون شرط الوجوب
التكليف كما مر وان كان النزاع في ان الكافر هل هو مكلف بالفروع ام لا فالحق الاول لنا
على ذلك وجوه الاول العمومات منها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا يقال ان قوله
يا ايها الناس مطلق فيقيد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا الا ان يحمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول
اولا انه يجب حمل الحمل اتحاد السبب وليس متحدا في يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس وثانيا ان المطلق
هو يحمل على المقيد ما لم يدل دليل خارج على عدم التقييد كما سيجيء والدليل الخارج هنا موجود الدال
على عدم التقييد وثالثا ان المطلق يحمل على المقيد فيما اذا لم يفهم الكون حذف التقييد والكون للعلم
التقييد فيما نحن فيه لان فهم الكون التقييد انما هو فيما كان الحكم في المكلف به وذلك في هما في التكلف
ورابعا ان الحمل انما هو للتعارض بين المطلق والمقيد والتعارض فرع التكافؤ ولا تكافؤ هنا لان
المطلق بالاطلاق معتضد بالاجماع ومنها قوله تعالى واعبدوا ومن هذا صراط مستقيم وجه الدلالة
واضح فان قلت يحتمل كون الاولى العبادة المامور بها هو الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذ من التعبد
وهو الخضوع والخشوع والتذلل وهي موجودة في الايمان قلت لفظ العبادة مطلق يشمل الايمان
وغيره ويمكن ان يجاب في الاية الثانية بان قوله اعبدوا في خطاب شفاهي لا يشمل الغايبين عن مجلس الخطاب

ويمكن رد هذه الحجة بان الاجماع يدل على الشمول ومنها قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ومنها عموم النواهي التي في الآيات الخاصة بالمشركين منها قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة ومنها قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى فان قلت الذم في الآية على المجموع ولا
يلزم الذم على كل واحد قلت لو لم يكلف الكفار بالفروع لم يزد ذكرهما في التكذيب بل لا وجه لذكرها
ومنها قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا
يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما الا ان يقال ذلك اشارة للابعد فيرجع للاول دون على الله الها
آخر يعني قال بالشرك لا زنا ومن قتل النفس ومنها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين فان قلت هذا
حكاية لقول الكفار يجوز كذبهم كما في قوله تعالى ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء فيحلفون له كما يحلفون
لكم قلت لو كانوا كاذبين في هذا القول لردهم الله مع انه لم يرد فتقرير الله لهم في ذلك
القول يكفينا فان قلت لعل المراد بالمصلين المسلمين التاركين للصلوة قلت يرده ذيل الآية
اعني قوله وكنا نكذب بيوم الدين على ان اللفظ عام الثالث الاجماعات المنقولة حد التواتر
من الشيخ والعلامة والاحسائي والشهيد الثاني والمحقق الثاني والاردبيلي والاصفهاني
والخراساني وفي المدارك وغيرهم مضافا الى الاجماع المحقق واحتج النافون بوجوه
الاول ان الكافر لو كان مكلفا لصح منه والتالي باطل وفيه اما اولا فبالنقض بالمحدث
فانه لو كان مكلفا بالصلوة لصحت منها والتالي باطل وثانيا فبان الاسلام شرط فلا يصح
العمل بدون هذا الشرط فيجب عليه الايمان حتى يصح منه الاتيان بالمكلف به الثاني

انه لو

انه لو صح منه لامكن الامتثال ولا يصح في الكفر وبعده يسقط التكليف والجواب امكان الامتثال
بعد الاسلام كالمحدث الثالث انه لو كان مكلفا لوجب القضاء والتالي باطل والجواب
اما على كون القضاء بفرض جديد فبطلانه واضح لعدم فرض جديد واما على القول بالتبعية
فنقول تقيد القاعدة وجوب القضاء الا ان الاجماع وقع على السقوط كالحديث مضافا الى
قوله الاسلام يجب ما قبله واحتج المفصل بان الادخال يفتقر الى القربة ولا يصح ذلك مع الغفلة
بحذف النواهي والجواب اما اولا فبعدم القول بالفصل قال السيد المرتضى في رد التفرقة بانها
خلاف الاجماع وثانيا فبانه لو اراد بالاتيان والترك الامتثال والابتلاء الا الاثم وانه فلا
فرق اذ الامتثال بنية الشارع ممتنع بدون القربة وان اراد الامتثال والابتلاء بغير امر الشارع فلا فرق
في الامكان بين الاوامر والنواهي والثمرة تظهر في عقاب الكفار في الآخرة على الفروع وفي النذر
والاوقاف والوصايا وسائر التعليقات كما لو قال انت علي كظهر امي ان كان الكافر مكلفا بالفروع
واعلم ان ثلثة نفر من الاخباريين وهم صاحب الوافي وصاحب الحدائق وصاحب الفوائد الامين الا
سترابادي ذهبوا الى عدم تكليف الكافر بالفروع واستدلوا باخبار ضعيفة عن الدلالة قاصرة
وبعضها كما قيل معارضة وبعضها فوق ما من الادلة غير قابلة واحتمالها للتقية لكونه مذهب ابي
حنيفة اصل متعلق الاحكام هل هو الطبائع او الافراد اختلفوا فيه على قولين
ولا بد قبل الخوض في التحقيق من رسم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع اعلم ان
النزاع في الاصل المذكور يعم جميع الاحكام امرا ونهيا الزاميين او لا او اباحة لكن الفرق بينهم

الموجود في الكل والاباحة الاستغراق على القول بالطبائع لسريان الطبيعة في الافراد كما عن بعض
حيث عبر لعمومهم بالاوامر او هو مع النواهي فانما هو من باب المثال وذكر احد الافراد والا فا
لكلام جار في جميع الاحكام التكليفية والوضعية والدليل عليه تلويحاتهم وتصريحاتهم وعموم
ادلتهم ثم هل النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه والاوسط وسط وان كان
الاخير اضبط والدليل على ذلك وجوه الاول ان القائل بتعلق الاحكام بالافراد استدل
بقبح الدلالة العقلية وساكت عن الدلالة اللفظية الثاني الاتفاق المنقول عن الحاكم
في ان المصادر الغير المنونة حقيقة في الطبيعة لا بشرط وذلك ان هذه المصادر موجودة في الا
وامر والنواهي وغيرهما فان قلت اجماع الحاكم مختص بالمقصود فان بعضهم فسر مادة من
المصادر الغير المنونة بمثل الذكرى والرجعى والبشرى فالدليل اخص من المدعى قلت اما اولا
فبان كلام الحاكم عام يشمل جميع المصادر الغير المنونة فالتمثيل بمثل الذكرى من باب الظاهر لا الكلام
والظاهر هو الحجة ما لم يقم شاهد آخر على خلافه وليس في المقام اذ تفسير هذا المفسر خال عن
الدليل وثانيا فبانه اذا ثبت الحكم المذكور في مثل الذكرى والبشرى يثبت في غيرهما بعدم
القول بالفصل الثالث ان القائلين بتعلق الاحكام بالافراد قالوا في مبحث المرة و
التكرار ان الامر موضوع للماهية وليس ذلك الا تناقضا في الكلام فلا بد من حمل كلامهم
في مبحث المرة على الوضع اللغوي فلا خلاف لغة فان قلت ان قولهم بالماهية في مبحث
المرة لعل مرادهم الماهية المقابلة للمرة والعود لا الماهية التي تكون مما نحن فيه كما احتمله صاحب

الاشارات

الاشارات وغيره قلت اما اولا فبان القائل بتعلق الاحكام بالافراد لا يمكنه القول بان الامر للماهية المقابلة
للمرة والفور لان هذه الماهية ايضا كلي والقائل بتعلق الاحكام بالافراد يقول بعدم جواز تعلق الامر
بالكلي لعدم وجوده وثانيا فبان الظاهر من قولهم في مبحث المرة ان الامر للماهية ارادة الماهية التي كلامنا فيها
فظهر مما مر كون النزاع في الدلالة العقلية فقط الا انا نتعرض لبيان الدلالة اللفظية ايضا لانه اضبط
المقدمة الثانية هل النزاع في تلك المسئلة مبتني على وجود الكلي الطبيعي ام لا ذهب الفاضل القمي
الى الثاني وتبعه سيدنا الاجل صاحب الضوابط ومحصل كلامهما ان من ينكر وجود الكلي الطبيعي لا ينكر
وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد
فح لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني
على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ذلك المفهوم الكلي من غير عبرة
بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على
حسب متفاهم العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية انتهى وفيه نظر اما اولا فبان التكاليف الشرعية
انما تتعلق بما يصح تعلقها به واقعا لا بما يصح في نظر العرف فالطبيعة اذا امتنع في الواقع تحققها
في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع لان الامتثال يحصل بالطبيعة وهو مفروض
العدم واما بالفرد والمفروض عدم تعلق الامر به وثانيا فبان هذا التكليف تقرير على الباطل وهو اعتقادهم
الفاسد من وجود الكلي الطبيعي وقبحه ظاهر وثالثا ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعتقدة فاستعمال
اللفظ في المعتقد منه مجاز مخالف للاصل نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه

الا انه يرجع الى الامر بالفرد واحتمال وجود المصلحة في غير هذا الامر ممالا تيقن في صدوره مردود بعدم مصلحة في ذلك
كما لا يخفى ورابعا فبان اوامر الله تعالى كما تتعلق علينا كذلك تتعلق بالائمة ايضا وهم كانوا عالمين بوجود
الكلي الطبيعي فلا بد من ارادة الفرد من الامر بالنسبة الى الائمة وارادة الطبيعة من الامر بالنسبة الى غيرهم
فيلزم استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي وهو غير جائز ومما ظهر انبنا النزاع في تلك المسئلة على وجود
الكلي الطبيعي فلا بد من صرف العنان الى اثبات وجود الكلي الطبيعي وعدمه وان كان محله في العلوم
العقلية الا انا نتعرض لها اجمالا فنقول انهم اختلفوا فيه على قولين الاول انه ممكن الوجود عليه اكثر المحققين
الثاني انه ممتنع الوجود وكل من حكم بامكان وجوده حكم بالوقوع وكل من لم يقل بوجوده حكم بالامتناع
بالامتناع فالقول بالامكان وعدم الوجود قول بالفصل ولا اصل في هذه المسئلة يخفى ان الاصول منها
رئيسة لان الاصل الامكان ولازمه الوجوب بالاجماع المركب والاصل عدم الوقوع خارجا ولازمه
الامتناع للاجماع المركب وجنح بعضهم الى ان النزاع لفظي لان مراد القائل بوجود وجوده في ضمن الفرد
ومراد القائل بالعدم عدم وجوده مستقلا وهو بعيد عن انظار العلماء والحق وجود الكلي الطبيعي
لوجوه الاول الوجدان فان افراد النوع الواحد لها امتيازات تميز بها بعضها عن بعض وان كلها
جامع وقدر امشترك موجود في الكل والمنكر مكابر الثاني ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهنا
وخارجا فلا يجوز الحمل فيه كقوله زيد زيد فانه حمل الشيء على نفسه وهو اطفار للبديهي واما متعددان
ذهنا وخارجا فهو ايضا غير جائز كقوله زيد عمرو لانه حمل الشيء على المباين واما متحدان ذهنا
ومتعددان خارجا فهو محال بحيث غير معقول واما متعددان ذهنا ومتحدان خارجا كزيد ومفهوم
الانسان وقوله هذا زيد اذا عرفت ذلك فلو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا لامتنع حمل الكلي

على افراده

على افراده لكون المحمول معدوما والموضوع موجودا فيصير من القسم الثاني اذ الموجود والمعدوم متغايران الثالث ان
الكلي الاشتراكي موجود بالاتفاق والمراد به اشتراك المعنى الافراد قدرا مشتركا فنقول ما به الاشتراك اما ليس
موجودا في الخارج فقد نفيت الاشتراك او ضيف الذي يحصل به الاشتراك فلا اشتراك واما موجود فثبت المطلوب
وان قلت بوجوده في الذهن فنقول ما الا يعبر لا في اشتراك افراد الانسان في الخارجية مثلا بل بغيره الا
المحقق قد اشار الثاني في ان فرد ما هل هو كلي ام جزئي ذهب الى الاول الفاضل القمي وصاحب الضوابط والحق
الثاني لان الماهية في الفرد لا على التعيين مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين غاية
الامر ان التقييد بالتشخص ترديدي لا تعييني ولا شك ان وصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث
تقييدها بالتشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا في وصف الجزئية فلا يصح رد القائل بالافراد بان
المطلوب الا فرد معين فلا يدل عليه شيء واما جميع الافراد وهو خلاف الاتفاق واما فرد لا
على التعيين وليس موجودا على مذهبك فالمحذور لازم عليك كما قال المحقق القمي في ثمرة النزاع في
تأسيس الاصل فلنا مقامان الاول في الاول قيل تظهر الثمرة في اجتماع الامر والنهي فان قلنا بتعلق
الاحكام بالطبائع فيجوز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بتعلقها بالجزئيات فلا يجوز كذا يفهم
من صاحب الضوابط وغيره والجواب ان القائل بتعلق الامر بالطبيعة يمكن له القول بعدم جواز
الاجتماع نظرا الى موانع اخر كما سيجيء في مبحثه مع ان كثيرا من القائلين بوجود الكلي الطبيعي
قالوا بعدم جواز الامر والنهي كصاحب الفصول وكثير فان المشهور على تعلق الاحكام با
لطبائع وعدم جواز اجتماع الامر والنهي القائل بتعلق الاحكام بالافراد فلا يلزم القول بعدم

الجواز لان له ان يقول المامور به هو فرد ما ولا ضير في اجتماع الامر والنهي في تعدد جهته
كما لو كان المامور به هو الكلي وقيل تظهر الثمرة في كون الفرد مقدمة للكلي على القول بالطبيعة
والا فلا والجواب عن ذلك ان الكلي والفرد موجودان بوجود واحد فليس الفرد مقدمة والحق
ان الثمرة العملية غير موجبة المقام الثاني في تأسيس الاصل وهو مع القائل بالطبائع لان القول
بتعلقه بالفرد يلزم اما التجوز في لفظ الامر حيث كان للماهية واستعمل في الفرد واما ان يقال
ان لفظ الامر منقول من المعنى اللغوي اعني طلب الماهية الى طلب الفرد واما الاشتراك اللفظي
والكل خلاف الاصل فان قلت هذا يكون على فرض التحقيق بان يكون من قبيل اطلاق الكلي
على الفرد وارادة الخصوصية من الخارج قلت هذا مناف لمذهب القائل بالفرد لقوله باختصاص تعلق
الاحكام بعدم وجود الحيثية في ضمن الفرد حتى يطلق اللفظ على الفرد باعتبار الماهية وايضا
القائل بالفرد يقول بامتناع تعلق الاحكام بالطبائع والاصل الامكان اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في هذه المسئلة على قولين والقول بالطبيعة من معظم المحققين
واكثرهم النزاع لفظي فان القائل بالطبيعة يقول المطلوب هو الماهية والقائل بالفرد
يقول المطلوب بالاصالة هو الفرد ولا يخفى بعد نسبة ذلك الى العلماء المحققين والحق هو القول
بتعلق الامر بالطبيعة واذا ثبت في الامر يثبت في غيره اما للعموم الادلة او لعدم
القول بالفصل والدليل على ذلك ان المتبادر من الامر هو الماهية فكذلك لغة لاصالة عدم
النقل فالمقتضي موجود والمانع مفقود بالاصل وبان ما يتصور للمانعية وجوه زعم الخصم

وكلها باطلة

وكلها باطلة الاول ان الكلي الطبيعي ليس موجودا في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع الامر بايجاده والجواب
عنه اما اولا فبوجوده كما مر وثانيا فعدم الدليل على وجوده لا يدل على امتناعه فهو مدفوع بظاهر الخطاب
السليم عن المعارض الثاني ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة والامر بالكلي الا
بواسطة الفرد لا يتعلق التكليف به لوجهين الاول ان المسبب الذي هو الكلي لو كان واجبا بدون
اعني الفرد لزم التكليف بالا يطاق ان كان التكليف حال عدم وجوب السبب واما التكليف بتحصيل الحاصل
ان كان التكليف بالمسبب حال وجود السبب اما الامر ان كان التكليف بالمسبب طالبين فلا بد
ان يكون الامر بالمسبب امرا بالسبب فمتعلق الامر هو الفرد الثاني ان موضوع علم الفقه هو افعال
المكلفين وعرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق بافعالهم وليس الكلي الطبيعي فليست من افعال
المكلفين فلا بد من تعلق الامر بالفرد والجواب عن الاول اولا بان الفرد ليس سببا كما تقدم في مقدمة
الواجب وثانيا النقض بالموجبات المطلقة بالنسبة الى شرط على الوجوب فان الامر بالصلوة ان كان
حين حصول الطهارة فتحصيل الحاصل وان كان حين عدمها فتكليف بما لا يطاق او غير الطاقة فيلزم المحذوران
وثالثا الحل بان الامر بالمسبب انما هو حال عدم السبب لا بشرط عدمه والمقدور بالواسطة مقدور والتكليف
بالاختيار لا ينافي الاختيار والجواب عن الثاني ان الكلي والفرد موجودان بوجود واحد فليس الفرد سببا فالكلي
مقدور بلا واسطة كالفرد الثالث ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق الحكم بالافراد
والجواب عنه اما اولا فيمنع كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار كما سيجيء في محله وثانيا سلمنا عدم الدليل
على البطلان ذلك ولا دليل على اثباته ايضا فهو مدفوع بظاهر الخطاب الدال على تعلق الحكم بالطبيعة ايضا

عن المعارض وناقشنا فيما ان تبعية الاحكام لوجه لو سلم انما هو للوجوه الكلية كالوصف والطهارة ولذا قد يحكم بالطهارة
كما يسمع تحمل الصادق كليات فيلزم تعلق الحكم بالطبيعة اصل عمل الاول يقتضي الاجزاء ام لا فيه وفاق وخلاف
وتحقيق المقام يتوقف على تمهيد مقدمة المقدمة الاولى في معنى الاجزاء وهو في اللغة بمعنى الكفاية وفي
الاصطلاح قد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمامور به او حصول الامتثال وقد يعرف بانه اسقاط القضاء والذي
يظهر ان التعريفين على ظاهر هما الا ان ظاهر الاول حصول الامتثال ظاهرا او واقعا قضاء او اعادة وظاهر الثاني
اسقاط القضاء فقط ظاهرا او واقعا وان لم يسقط الاعادة وقد حصل الاتفاق بالنسبة الى الاول والا
بالنسبة الى الثاني فلو حمل على ظاهرهما يلزم التناقض اذ الثاني اخص من الاول مضافا الى ان عدم
الاجزاء على التعريف الثاني وهو ما لم يسقط القضاء وان اسقط الاعادة مع ان ما لا يسقط القضاء لا يسقط
الاعادة بطريق اولى قال الفاضل القمي ما يسقط القضاء فلا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا اتم فان
تذكر في الوقت اعاد والا فلا قضاء وفيه نظر لان ناسي القصر ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه القضاء والاعادة
وان تذكر في الوقت فيجب عليه الاعادة وان ترك الاعادة عامدا فيجب عليه القضاء لكن فوت معنى
القضاء واذا ظهر لك عدم جواز حمل التعريفين على ظاهرهما فلا بد من حمل التعريف الاول على الامتثال
في الجملة والثاني على اسقاط القضاء او مطلق التدارك الشامل للقضاء والاعادة اذ لو حمل على
ذلك فيلزم التناقض في الاختلاف في الثاني والاتفاق على الاول وكذا لو حمل على الامتثال
في الجملة او على مطلق التدارك اذ يصير ان مترادفا او يلزم التناقض المقدمة الثانية في تحرير
محل النزاع وفيه جهات الجهة الاولى اعلم ان هذا العنوان يحتمل ان يكون المراد منه ان الامر يقتضي
سقوط التعبد به ثانيا فيكون عدم الاجزاء انه يدل على عدم سقوط التعبد به مطلقا او في الجملة او لا

بدل على الكون

اقتضا
او لا يدل على السقوط ويحتمل ان يكون المراد ان الامر لا يقتضي الاتيان على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم
اقتضائه الاتيان بالفعل ثانيا ويحتمل ان يكون المراد ان الامر يقتضي عدم صحة الامر به ثانيا وعدم
انه يدل على صحة الامر به ثانيا او انه لا يدل على احد الطرفين وهذا الاخير لا يصلح لكونه محل النزاع لانه
خلاف ظاهر العنوان مع ان المشهور القائلين بالاجزاء لا ينكرون ورود الامر به ثانيا كما لا يخفى وكذا
الاحتمال الثاني اذ ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء انه يدل على سقوط التعبد به لا انه لا يدل على لزوم الاتيان
بالفعل ثانيا مع ان القائل بالاقتضاء لو اراد ذلك لما ترتب الثمرة التي ذكروها حيث قالوا ان
لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم اعادة الصلوة بعد كشف الفساد ولو كان مرادهم من الاقتضاء
ان الامر لا يقتضي الاتيان بالفعل ثانيا لكان اللازم الرجوع الى الاصل فان كان مذهبه الاشتغال يحكم بلزوم
الاعادة او البرائة فلا فيتعين ان يكون محل النزاع الاحتمال الاول الجهة الثانية هل النزاع في
الدلالة اللفظية في صيغة الامر او مادته او كل ما يدل على الوجوب او الاعم او في الدلالة العقلية او الاعم
وعلى الاخير هل النزاع في الامر اللفظي ام الاعم منه ومن اللبي الحق الاعم من اللفظية والعقلية لحكمهم
بالتبادر وبناء العقلاء وعموم الادلة يشمل الامر اللبي والمادي وكل ما دل على الوجوب لعموم الثمرة ثم
الحق عموم الثمرة شمول الدلالة للامر الاستحبابي الجهة الثالثة اعلم ان المامور به اما واقعي اختياري
وهو ما امر به الكلف مطابقا للامر الواقعي او واقعي اضطراري وهو ما قرره الشارع عند عدم التمكن
من الواقع الاختياري كالتيمم حين عدم التمكن من الوضوء واما ظاهري شرعي وهو ما جعله الشارع
تكليفا ظاهريا عند عدم وصول اليد الى الواقع واما ظاهري عقلي وهو كما قبله الا ان الحاكم في الاخير

هو العقل ولا نزاع في الاجزاء في الاول ولا في الثاني بعد كشف الفساد وانما النزاع في الثلثة الباقية بعد كشف الخلاف او تمكن من المكلف
المقدمة الثالثة قد توهم التناقض بين هذه المسئلة والمسئلة التابعة للقضاء للامر اذ لو قالوا بالاجزاء
قالوا ان القضاء بالفرض الجديد فهو تناقض وان لا فتكرار والحق ان النزاع صغروي فانهم تنازعوا ان الصلوة قبل كشف
الفساد هل يقتضي الامر بها الاجزاء فلا فوت او لا يقتضي الاجزاء فالصلوة فائتة فبحكم على اختيار الاجزاء او الحكم بعدم
الفوات سواء قلنا القضاء بالفرض الاول او بالفرض الجديد ويمكن ان يختار عدم الاجزاء فالصلوة فائتة فان
قيل بالتبعية يحكم بلزوم القضاء او بالفرض الجديد فيحكم بعدم لزوم القضاء ويمكن ان القول بلزوم القضاء اذ
الفرض الجديد موجود وهو عموم من فاتته فريضة فليقضها فظهر ان النسبة بين النزاعين عموم من وجه المقدمة
الرابعة قد توهم التناقض بين القول بالاجزاء مع القول بالتكرار والقول بالعدم مع القول بالمرة وهو لزوم
التكرار لو قيل بالمرة والاجزاء او قيل بالتكرار وعدم الاجزاء فلا بد من التحقيق في هذه الجهة فنقول يجوز القول بالتكرار
والتكرار لان القائل بالتكرار يقول كل فرد من الافراد المأتي بها بقدر الامكان متاصل في المطلوبية لا
تداركا عما فعله اولا لخلاف القول بالاجزاء فانه يقول الفعل ثانيا من باب التدارك فيمكن الا اختيار
الاجزاء مع القول بالتكرار في تحصله ان كل فرد اتى به المكلف هل يقتضي الاجزاء ام لا فلا تناقض
ويمكن القول بعدم الاجزاء او التكرار مع عدم لزوم التكرار فان القائل بالتكرار يقول بوجوب الاتيان
بقدر الامكان والقائل بعدم الاجزاء يقول بالاتيان مرة بعد كشف الفساد فلا تكرار وكذا الجمع
القول بعدم الاجزاء والقول بالمرة اذ القائل بعدم الاجزاء يقول ههنا امران الاول ظاهري وقد
حصل الامتثال به والاخر واقعي يجب الاتيان به بعد كشف فساد الامر بالظاهري والمكلف يمتثل
بهما بعد الاتيان بكل واحد منهما مرة وهذا على القول بالمرة فلا تناقض ويمكن اختيار
التكرار كما مر وكذا الجمع القول بالمرة مع الاجزاء او لا تكرار لان المراد بالاجزاء حصول الامتثال

بالنسبة للاول

بالنسبة الى الفرد الماتي به سواء قلنا بالمرة ام لا ولكن المراد بالمرة الفرد الواحد سواء قلنا بالاجزاء بعد كشف الفساد
او لا والحكم ظاهر المقدمة الخامسة في ثمرة النزاع وتاسيس الاصل وذكر الاقوال ههنا مقامات
المقام الاول في ثمرة النزاع وهي تظهر فيما لو صلى بظن الطهارة ثم انكشف الخلاف وفيما لو اذن له المالك
بالصلوة ثم رجع او صلى في مكان مغصوب جاهلا ثم عرف غصبيته او صلى بالتيمم او بجبيرة او نائما او
جالسا او مضطجعا وارتفع العذر هل عليه الاعادة مع السعة او القضاء مع خروج الوقت او لا فيه خلاف
المقام الثاني في تاسيس الاصل وهو في الدلالة اللفظية التوقف لتوقيفية الالفاظ واما الاصل
العملي ففي الظاهري الشرعي او العقلي عدم الاجزاء اذ بعد انكشاف الفساد لا يعلم ارتفاع التكليف الواقعي
والاستصحاب يقتضي بقاءه وفي الاضطراري الاصل الاجزاء لان التكليفين كليهما واجبان واحد الواجبين
قد تحقق كونه مامورا به فيشك في الاخر بالاصل والاخر متيقن في الاولين المقام الثالث في نقل الاقوال
والاكثر على الاجزاء وبعض بالعدم وفصل ثالث بين الظاهري فبالعدم والشرعي فبالاجزاء اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم ان الاعتقاد في التكاليف لا يؤخذ موضوعا فيدور الحكم مداره ولا مدخلية له في
المعتقد للواقع وعدمه في الامتثال فيكون هذا الحكم من الاحكام الواقعية المامور به فبعد كشف عدم
المطابقة يحصل الامتثال بالمامور به لعدم مدخلية عدم المطابقة للامتثال كالطهارة الثوب في الصلوة لا
القبلة والجهر والاخفات واما يؤخذ مراتا فالمكلف ان عرف الحكم الواقعي بالظن او العلم حصل
الامتثال والا فلا يتصرف الاعتقاد في ان يجعله غير المامور به فالامر ان كان من القسم فالحق انه
يقتضي الاجزاء لفظا بالدلالة الالتزامية المبنية باللغة الاخرى وكذلك عقلا لان كشف الفساد
المطابقة لا يضر في الامتثال اذ المفروض عدم مدخلية المطابقة بل يجب العمل على معتقده سواء

علاقتي الواقع ام لا وان كان الامر القسم الثاني فالحق عدم الاجزاء لانطباق الواقع كانت لها مدخلية
في الامتثال بالمامور به وحيث انكشف الخلاف فيجب الاتيان به لان الامر عليه متعلق عنده الاشتغال الدال
عليه بناء العقلاء ولو كان في موضع ان الاعتقاد فيه على سبيل الموضوعية او المرآتية فالحق الاجزاء لان
الالفاظ اسام للامور الواقعية كما مر فالاعتقاد خارج واذ اثبت في الالفاظ كون الظاهر منها المرآة فيحكم
فيثبت في الايات الدالة على الحكم لظهور عدم القول بالفصل والاهم لكونه مطابق لما ذكر هذا هو محصل
الكلام وما سوى فضول لا يليق بالاصول ومما قرر تقدر على بطلان ادلة سائر الاقوال وتخبطهم في محل
النزاع وغيره اصــل الواجب باعتبار الفاعل قد يكون عينياً وقد يكون كفائياً فالمراد بالاول
ما تعلق الامر بايجاده بوالامر المكلفين او كل واحد منهم او من صنف منهم مع عدم سقوطه الا بفعله كالطهارة
والصلوة والزكاة والحج وامثالها وكذلك خواص النبي صلى الله عليه وآله والمراد بالثاني ما تعلق بالامر لكل او بطائفة منهم مع قطع
النظر عن خصوصية الفاعل كالجهاد واحكام الموتى والامر بالمعروف وغير ذلك لا ريب في امكانهما
ووقوعهما شرعاً وعليه اجماع المسلمين واختلفوا في حقيقة الواجب الكفائي على اقوال ثلثة فالمشهور بين الاصحاب
ان متعلق الحكم كل واحد وقيل بعض مبهم وقيل المجموع من حيث المجموع والاقوى هو الاول لنا مع ذكر
وجوه الاول انه لو لم يتعلق بكل واحد لما صح عقابهم جميعاً بتركه والثاني باطل للاجماع على عقاب الكل
حصلاً ومنقولاً مستفيضاً فان قلت هذا الدليل القول الثالث قلت القول الثالث باطل اولاً ولا
فبانا لا نتصور له معنى فان اراد اشتراك الكل في التكليف فهو الاول وان اراد تجزي التكليف نحو وجوب
التكبير في صلوة الميت على واحد والتهليل على الآخر وكذا البواقي ففيه انه غير مراد بالاتفاق وليس في الشريعة

نظير لهذا التكليف وثانياً فلان المجموع من حيث المجموع وجوده اعتباري لا يقبل توجه الخطاب اليه وثالثاً
فلان الامر لو تعلق على المجموع من حيث المجموع ولو صار واحداً فاقداً شرائط التكليف لم يستحق اهله عقاباً
على الترك لعدم تحقق المجموع من حيث المجموع مع ان عقاب البواقي اجماعي فان قلت الواجب يستحق تاركه
الذم ولا ذم على ترك الكفائي لو فعله الآخر قلت ننقض بالاداء الدين فانه واجب ويسقط بفعل المتبرع
ولا ذم ح على الترك الثاني لو لم يكن الامر متعلقاً على كل واحد لما صح نية الوجوب من الكل لكونه
بدعة والتالي باطل لنقل عدم الخلاف على الصحة الثالث ان الخطاب ظاهر في العموم والمباشرة ولا دليل
الا سقوط التكليف بفعل الغير بالاجماع وهو لا يستلزم صرف الخطاب الى البعض لكونه اعم الى انه
اي بناء العقلاء في مثل هذا التكليف كون كل واحد مكلفاً وذلك ظاهر فان قلت اية النفر تدل على وجوبه
على طائفة مبهمة مع تحقق العقاب على الكل عند الترك قلت انه الغرض في بيان سقوط الواجب بتعلم الا
في بيان الوجوب على الطائفة المبهمة وهذا التاويل للجمع بين ادلتنا واية النفر فان قلت لو وجب على كل واحد
لزم النسخ بعد فعل واحد بالنسبة الى البواقي والتالي باطل لا يقال سقوط الواجب هنا انما هو بزوال علته
الوجوب وهو احترام الميت مثلاً في دفنه لانا نقول النسخ ايضاً انما هو بزوال علة الوجوب فان
الاحكام تابعة للمصالح قلت النسخ رفع الحكم بحيث لولا الناسخ لكان الواجب باقياً لان ظاهر الامر الاولى
الدوام وههنا ليس الامر كذلك ثم ان القائل بتعلقه على بعض منهم ان اراد اشتراك الوجوب للكل الواحد فهو معنى
الوجوب على كل واحد والا فيقبح العقاب على الكل عند الترك و ههنا فوائد الاولى ان ثمرة الخلاف
تظهر في كيفية الوجوب على الاول لكل واحد وعلى الثاني للبعض المبهم وعلى الثالث للمجموع من حيث المجموع

دفيما لو ثبت الوجوب بالاجماع في كونه كفائياً او عينياً في المختار قبل اتيان البعض كان واجباً
على الكل فكذا بعد اتيان البعض للاستصحاب والاصل كونه عينياً فان قلت نفرض الكلام فيما يخرج
بعد فعل اتيان البعض بالفعل فيشك في التكليف والاصل البرائة فوق رتبة الاستصحاب والاصل
البرائة لتجميع الاجماعيين قلت الاستصحاب مقدم على اصل البرائة فيحكم فيه بالوجوب ولو قلنا
ببعض مبهم فلو شك في الوجوب البعض لا نسقيه فيه نظراً الى ظاهر كون التاثير مع اهل يكفي الظن في
تعلق الواجب الكفائي ام لا بل يجب العلم الاقوى الثاني وان قلنا بالظن المطلق لان كفايته اهل العلم
انما هو في الاحكام وفي ثبوتية هذا الشيء لمثل النجس والاوجب الاحتياط فعند عدم العلم الثالث لو علم
بفعل البعض سقط الوجوب بالاجماع لكن هل يكفي الظن القيام لا فيه خلاف يعكس القول بكفاية الظن
وان كان الاقوى سببا حكماً بالعدم وذلك للزوم العسر غالباً في تحصيل العلم فلو ان مسافراً ابدر المسلمين سقط
الوجوب عنه لاصالة حمل فعله على الصحة ثم لو ارتفع الظن عاد الوجوب الى التعذر هل يسقط بحصول الشروع ام
لا الحق يتوقف على الاتمام لاستصحاب الوجوب وتفصيل عليه جواز نية الوجوب لو بلغ في اثناء الصلوة
الميت مثلاً فلو صار الصبي مكلفاً في اثناء الصلوة فالحق تعلق الوجوب عليه وان كان الاستصحاب
يقتضي العدم الا ان الاستصحاب الاول مع جواز نية الوجوب متقدم على هذا الاستصحاب بعد عدم القول
بالفصل الخامس لو بلغ في اثناء صلوة الميت فكبر وجوباً واتم الباقون فهل يجب عليه الاتمام
متفرداً ام لا تقتضي الاستصحاب الاتمام مع قوله لا تبطلوا في مثل الصلوة والاخبار الاجماع على السقوط بفعل
بفعل البعض فانما هو فيما لم يشرع الملا السادس لا يكفي فعل الصبي لسقوط الوجوب لاستصحاب
ولاشتراط نية القربة وليس موجبا في الصبي وان قلنا بكون افعاله شرعية الا فيما لا يحتاج الى قصد

التقرب

التقرب بحكم النص مثلاً السابع تعدد الوجوب الواجب الكفائي افضل ظاهراً او مستحباً من العيني لاشتماله على الا
والاحسان على الائمة بتخليصهم على العقاب فتدبر اصــل لا ريب في وجوب الامر بالواجب العيني
وكذا التخيير ولا خلاف فيهما وانما الاشكال في ان المامور به في الاخير ما هو وللمسئلة مخالفة الاقوال
فقول بان الواجب هو كل واحد من الاشياء بحيث لا يجوز ترك الجميع ولا يجب الجميع وايها فعل كان واجباً
بالاصالة ويكون بدلاً عن البواقي وهو المعروف من مذهب اصحابنا وقول بان الواجب احد الاشياء لا بعينه
وهو للاشعرية وقول بان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقول بانه الواحد المعين عند الله غير معين عندنا
يسقط الواجب وبالآخر وقول بانه المعين عند الله وهو ما يختار المكلف اما من باب الجبر او من باب القضية
الاتفاقية او كون الاختيار شرطاً للتكليف بحيث لو لم يختر لم يجب او ان الله يعلم اختياره المكلف فاوجبه عليه
والظاهر ان مراد القائل الخامس هو الاخير ثم الثلثة الاخيرة من الشواذ بل ادعى انها خلاف الاجماع مع انها
خلاف الظاهر العرفي من الخطاب بالواجب العيني فالثاني في تمييز القولين الاولين والثمرة بينهما ان الواجب على
الاول هو الافراد وعلى الاخير فان الواجب هو مفهوم احدها الذي هو كلي فان الجميع الا ان الاتيان على
الاول جائز بخلاف الاخير وان وجب الافراد على الثاني من باب المقدمة دون الاول وان النادر باعطاء
درهم من افعال واجبات فيه بذره باعطائه لمن فعل احد الخصال بقصد الخصوصية على القول الاول بخلاف الاخير
وكذا سائر التعليقات سوا الخ من نذر باعطاء درهم لمن اتى بثلثة خلايع من الواجبات التي تعلق بها الامر
فافطر وصام واطعم ثم افطر واعتق ثم افطر وصام يبر نذره باعطائه له على الاول دون الاخير لان
الواجب شيء واحد وهو مفهوم واحد وانما اتى ثلث مرات وانه بناء على قصد النية بعين الخصوصية على

التوسب

مسكينا

الاول دون الاخير فعليه بقرينة مفهوم احدهما والحق هو القول الاول لان قول القائل اطعم او اكس او صم يفهم عرفا وجوب كل واحد على سبيل التخيير والفهم كونه هو المتبع ولا شك في عدم فهم مفهوم احدهما وكذلك الحال في كل ما يراد منه او فهم يصدق عليه انه امر بمفهوم احدها ولكن مجرد الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم فان حرام ليضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان او الحيوان مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا واعترض الفاضل القمي بحسب التوجيه بهذين القولين و[illegible] صحة ذلك مع اختلاف موردهما ومدركهما كما عرفت فالتزم الايجاب لفظا ايضا كما توهمه العلامة ونسب

ايراد على الفاضل القمي

المعالم والجمع في ذلك انه بعد اتحاد القولين استدل لذلك بالتبادر من اية الكفارة ولنا انما بان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما وفيه ان اية الكفارة مشتملة على كلمة او فمقتضى الاستناد كونها باو او الانه اما يتبادر منها معادل القول الاول مع القرينة مع عدم وجودها لا ينفع اذ كلامنا فيما كان مجردا عنها وان كان بدونها فلا ريب ان التبادر مستند الى كلمة او ثم اعترض بعد ذلك انه قال بعد ذكر الاستدلال ولكل وجه هو كما ترى واعترض الكلي انه مع اعترافه بان مفهوم او احدها قال ويشكل في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من انه ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير والا فليس التخيير بين فعل الواجب وعدمه وفيه ان لفظ التخيير لم يرد في خطابات الكتاب والسنة بل الواجب التخييري عندهما معبر بكلمة او وهو ظاهر في مفهوم احدها فلا يلزم تحقق التخيير بل يلزم الامتثال بفعل او الا ان يكون الاشكال في لفظة تسميتهم وهو سهل مع ان حمله ظاهر ثم اجاب بالجواب المتقدم الى ان

ايراد على الفاضل القمي

مفهوم احدهما كلي واجاب عن الاشكال بوجه اخر وفيه ان مذهبه كون وضع الحروف عاما مع خصوصية الموضوع له فكيف يمكن له القول بان او موضوع لمفهوم احدهما الذي هو كلي

ايراد على الفاضل القمي

بل المراد

بل المراد على هذا ان احدهما طرفا او فردا لو اريد كل واحد بخصوصه على سبيل البدل والجمع الجميع انه مع ذلك استشكل بالواجبات العينية فانها الصادرة في افرادها وفيه ان الواجبات العينية على تقدير تعلق الاحكام بالطبائع لا سراية للافراد لان افرادها على مذهبه متعددة لحصول الكلي ومقدمة الواجب غير واجبة على مذهبه ثم اعترض الكلي انه اجاب عن هذا الاشكال بان الكلي في الواجبات العينية متحصل وعلة للافراد سابقا عليها طبعا وفيه ان السبق ممنوع بل وجها الكلي والفرد واحد كما يجيء في بحث مقدمة الواجب

تنبيهات الاول قد يطلق الواجب المخير على الواجبات العينية المترتبة كالخصال حيث ترتب والطهارة المائية والترابية والحق انها واجبات عينية وصدق التخيير عليها من باب المجاز الثاني انه اذا اتى باحد افراد الواجب المخير فالاتيان بالبواقي يحتاج الى الدليل فالاتيان بها مع عدم قصد انه شرعية تحرم الثالث لا اشكال في الصحة بعد افراد الواجب المخيرة بكثرة الثواب وانما الاشكال في ان افرادها هل تتصف بالاستحباب ام لا وفيه خلاف والحق جواز الاتصاف بالاستحباب ولنا فيه نظر في اجتماع الامر والنهي الى الرابع افراد الواجب المخير قد يكون مختلفة بالزيادة والنقصان فان اتى بالاقل اتصف بالوجوب ام لا قيل بالاتصاف وقيل بالعدم وقيل بالتفصيل بين الدفعي فبالوجوب كالمسح بالاصبع والاصابع والتدريجي فبعدم الاتصاف كالاربعين والتسبيحات الاربع واستظهره الفاضل القمي وعلى ان ان يقال المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا فان اتصف بالوجوب احدهما فلا ترجيح بلا مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب فيلزم خلاف الفرض اذ التقدير كون الاكثر احد الافراد فان اتصف احدهما لسقوط التكليف كان قضاء الاكثر

فذلك تحصيلا للحاصل وان لم تصف الاصغر تخرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضية ذلك قضا كل واحد لسقوط التكليف اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا تعلق الامر بالاقل والاكثر من المتعلقة بها او نحوه عرفا ارادة الاقل بشرط لا وقد تقدم قرينة على ارادته لا بشرط ثم على التقديرين اما ان يوجد كلاهما دفعيا او تدريجيا وعلى التقادير اما يعتبر النية في الامتثال بكل منهما ام هو لا فهذه ثمانية فلو كان ارادة الاقل بشرط لا فالزائد متصف بالوجوب سواء كان تدريجيا او دفعيا وسواء اعتبرت النية ام لا لعدم لزوم احد المحذورين المتقدمة وان كان لا بشرط فان اعتبرت النية فالزائد متصف بالوجوب ايضا سواء كان دفعيا او تدريجيا لان الاقل ليس في ضمن الاكثر مع نية الاكثر وان لم يعتبر النية فلا يتصف الزائد بالوجوب للزوم المحذور المتقدمة سواء كان تدريجيا ام دفعيا فلا وجه للتفصيل بين التدريجي والدفعي كما هو مختار الفاضل القمي والقول بالاتصاف مطلقا ولا بالعدم مطلقا

اصل الواجب باعتبار الزمان اما ان يكون غير مقيد به اولا وعلى الثاني اما ان زمانه مساو للفعل او ازيد او انقص والاول يسمى مطلقا والثاني موقتا والثالث مضيقا والرابع موسعا ولا خلاف في الاول وكذا الثاني والثالث ثم والخامس الرابع فالحق عدم جوازه لانه تكليف بما لا يطاق فان قلت قد ورد ان المستفيض من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فالمدرك ركعة من اخر الوقت قد امر شرعا باتيان الصلوة الادائية مع ان الوقت انقص من الصلوة الادائية اذ لا يكفي فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة ومنه يحصل الاشكال بحصول الادائية بالتأخير بمقدار القضاء

والقضاء

القضاء فقيل ان هذه الصلوة اداء وعليه الشيخ الاجماع وقيل انه قضاء وعليه علم الهدى مع الاولى لان الركعة الاولى وقعت في وقت الركعة الرابعة والبواقي وقعت في خارج الوقت وقيل الركعة الاولى اداء والبواقي قضاء وقيل ويرجح الاداء والقضاء او لا قضاء كما ارتضاه [illegible] واتفقوا على وجوب الاتيان بها اداء او قضاء ركعة واحدة فلا يصح ان يقال الثمرة ترتب الفائتة لسابقة على القول بالقضاء لتقدم الفائتة السابقة لحديث على القول بالاداء بل الثمرة تظهر في النية على القول بوجوب التوصل للاداء والقضاء قلت كلمة الادراك ولفظ الوقت صدرا وذيلا اما الكلام لها المعنى او كلاهما للحمل او الاول للاول والثاني للثاني او العكس وعلى التقادير الحمل اما حقيقي او مجازي وعلى هذه الاحتمالات ثمانية منحصرا بالله على الحمل الحقيقي للزوم الكذب من ارادة الجنس فالمعنى ما ادرك ركعة من فصل الوقت فقد ادرك جنس الوقت حقيقة وارادة العموم او كون الاول جنسا والثاني حملا وعليه فلا يفيد ان الصلوة اداء مطلقا وهو كون الاول حملا والثاني جنسا والحمل حقيقيا فالمعنى من ادرك ركعة من وقت فقد ادرك جنس الوقت حقيقة فهو اداء ولا يفهم منه كون وقت الظهر ازيد من وقت الى اخر وكون كل منهما للعهد او الحمل مجازيا فالمعنى ادرك ركعة من الوقت المعهود حكمي ادرك تمام الوقت المعهود وهذا انسب والاشبه الا ان الاحكام هو الادائية وكون الاول جنسا والاخير عهدا او الحمل مجازيا او القرب كما تقدم وانسب منها الاداء الادائية وهما كونها للجنس او الاول للعهد والثاني للجنس بقضية القاعدة اللفظية وتعيين فيده الا بما لا ثبت كونها للجنس لاصالة الحقيقة في الاستعمال فان اللام للجنس حقيقة ولذلك في الافراد وكون الحمل حقيقيا او لا ترى ان هذا من الثلث باطلة واذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات عرفا هو المتعين وهو كونها للعهد والحمل مجازيا فيكون الصلوة اداء اذ هو صاحب لشبه وتوجهما في جنس الوقت وكونه اداء يقتضي لطهار

فى ان وقت المغطر ازيد من وقت المختار ثبلث ركعات كما ان وقت مسامع الفعل فهو مضيق وليس الوقت افضل واما
الرابع اعنى الواجب الموسع فهو محل الكلام ويتم فيه الكلام برسم مقامات المقام الاول فى نقل الاقوال
اعلم ان فى اصل المسئلة قولين الاول الجواز الثانى العدم ثم كل من قال بالجواز قال بالوقوع و
المجوزون بعضهم ذهب الى عدم وجوب العزم بدلا وبعضهم الى وجوب العزم فى كل ان بدلا
عن الفعل فى الآن الثانى وبعضهم بكفاية العزم الواحد الاستمرارى والمانعون لما راوا ظواهر الاخبار دالة
على وقوع الواجب الموسع تاولوها فبعضهم خص الوقت بالاول وبعضهم خصه بالاخر وكان لو
فعله فى الاول كان جاريا مجرى تقديم غسل الجمعة وصلوة الليل ونحوهما على الوقت وبعضهم جعل الوجوب
مراعى فان بقى بوصف الوجوب الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا والا كان نفلا وهو المشهور عن الكرخى
وربما نسب اليه اخر وهو انه لو ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله مسقطا للفرض
والا كان فرضا وربما نسب اليه بالثالث وهو ان الفعل تعين وجوبه باحد امرين اما بالفعل او بالتضيق
وحيث تم نسبة القول بعدم الامكان واختصاص الوقت بالاول الى المفيد وبعض اضرابه لكن الشيخ ان
المفيد قال لكل صلوة وقتان الاول للحاضر والثانى للمسافر وقيل ان الاول وقت الفضيلة والثانى
وقت الاجزاء وهو مذكور ان وجه الشبهة ان كان اختيار المفيد القول الاول فهو باطل اما اولا
فبان الفضيلة فى الوقت ثابت بحسب الفضاء اذ اول الوقت المراد به الوقت العرفى ولذا ذكر انه
ازيد من فعل الصلوة ولو قليلا وثانيا ان ذلك لا يثبت نفى الامكان العقلى بل هو نفى للوقوع
شرعا لو وهو الجزاعى قوله عم لكل صلوة وقتان المقام الثانى فى الحق الامكان عقلا

لاصالة الاشتغال

لاصالة الامكان ووقوعه عرفا فى اوامر الموالى بالنسبة الى العبيد ووقوعه شرعا اعنى ظواهر الادلة دلت على ان كل جزء
صالح لايقاع الفعل فيه مع انه تمسك فيه الكلايف لا يراد تطبيق الاول الفعل باول الوقت والاخر بالاخر فهو
ممتنع البطلان واما تكثر الفعل الى انقضاء الفعل يستوى مع استلزامهما العسر والحرج واما التخصيص بفعل
بالاول او بالاخر فهو ترجيح بلا مرجح ولا ريب انه فتعين التخيير بين اجزاء الوقت مع حال الموسع كحال الواجب
مطلق اعنى غير الموقت من انه لا يكون قصر ظرف الفعل فانه ما بلغه اذ ربما كان مقدار عمر المكلف لا يتعلق
واجب يطلب به مقدار وقت موسع كما يجوز ايضا ووقع شرعا فكذا الثانى ولا ينافيه كون الواجب واجبا
تاركه مع انه لا عقاب على هذا الواجب عقلى تركه اول الوقت الى الواجب فى الموسع تخيير بالنسبة الى
اجزاء الوقت كما ان التخيير تخيير بين الافراد وكما ان التخيير لا يخرج الافراد عن الوجوب فكذلك ذلك
فان قيل قد ورد فى الخبر ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله وفى نسخة آخره غفران الله فلا
ان العفو لا يكون الا عن ذنب فيحصل الاثم فى التاخير يعنى استحقاق العقاب واما فعلية العقاب
فقد ارتفع بالعفو فثبت ان الوقت هو الاول كما استدل القائل بتخصيص الوقت بالاول
قلت اما اولا فان المسئلة اصولية وان دليل دل على حجية الخبر وثانيا فبان فى عدم حجية الخبر
فيها الا ريب فى حجية الصحيح منها دون غيره وحجته اول الكلام وثالثا غاية ذلك عدم التوسعة
فى الصلوة فقط لا مطلقا فهو اخص من المدعى الاول ان يتم بعدم القول بالفصل اولان الكلام فى
قوله اول الوقت الجنس لا للعهد يعنى وقت كل واجب راجحا فان الدليل اعم من المدعى اذ
غاية ما ثبت منه نفى امتداد الوقت الى الاخر ولا يعين الاول اذ يحتمل كون الوقت الاول

فى آخر الوقت الا ان يتم بعدم القول بالفصل وفيه انه مضطرب فالرواية مجملة وخامسا ان الرضوان
يطلق على الواجب الموسع وظرفيته والغفران يطلق على الواجب المضيق فتعارض الحال والدليل ولا
ان التاويل فى الاخير اولى لان الغفران والعفو كثيرا ما يستعملان فى تعقيب الخطايا بخلاف الرضوان
التوسيع وسادسا سلمنا عدم الترجيح فيصير الرواية مجملة وسابعا فبان الاطلاق الوقت على الاخر فى
التوسيع اذ الاخر فلم يكن وقتا الثواب لانه اختص الاخر اليه فينبغى ان يستلزم العفو ان ولذلك ان التاويل
فى الاخير اهون كما مر فالدليل على ما ادعينا اول وثامنا فبانا سلمنا عدم تفضيل الوقت لكن نقول اذا
تعارضا تحتمل الرواية مجملة وتاسعا فبان المراد بالاول الاول العرفى لا الحقيقى ويشمله التمادى ولا
فى التوسعة فى الاول العرفى وعاشرا فبان الرواية معارضة مع الروايات التى دلت بظاهرها على التوسعة
والثانية مقدمة لان كثرة العدد والادلة معاضدة لها والحادى عشر سلمنا عدم ترجيح احدهما بالاخر فتساقطا
فلا يتم الدليل الثانى عشر ان المراد ليس غفران الذنب الذى حصل فى التاخير بل مفهوم الحديث بالتبادر الى الذهن
ان اول الوقت رضوان وغفران لجميع الذنوب واما اخر الوقت فهو غفران فقط لسائر الذنوب ولا
يبلغ درجة الرضوان المقام الثالث الحق عدم دلالة الامر على العزم فى الآن الثانى للاصل ومنها
الدليل وخلو ادلة الموقتات عن وجوب العزم مع ان المقام مقام البيان بل الخطب والمواعظ ايضا
خالية عنه مع ان العادة فى مثله التواتر ولا اقل من وصول خبر واحد فيه وعدم الامر عليه لا مطابقة ولا
لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لا بينا بالمعنى الاخص ولا الاعم فى وجه غير الاخير لاحاجة الى البيان
واما الاخير فلظاهر انتفائه اذ بعد تصور الطرفين لا يحكم العقل بالجزم باللزوم مع ان القول بوجوب

العزم

العزم فى كل ان مستلزم لنفى الواجب الموسع او فى كل الاجزاء الا وجب الفعل او العزم كما قلت لو لا وجوب العزم لزم ترك الواجب
لا الى بدل فى عدم العقاب حينئذ اذ ترك الواجب رأسا فالعقاب ثابت ان ترك الكل فى الجزء وان اتاه فى الاخر فلا يثبت له بدل
فان قلت لو لم يعزم على الفعل لوجب العزم على الترك والثانى باطل فكذا المقدم وجه الملازمة عدم الواسطة بينهما
قلت اما اولا فبان الواسطة موجود وهو التردد فى العزم والعدم او الغفلة وثانيا فبان العزم على الترك مع عدم
مقارنته بفعل فى الافعال معفو عنه فى الشريعة بالنظر الى كثير من الاخبار وثالثا فبان مقتضى الواجب الموسع التخيير
بين الفعل والعدم فى اجزاء الوقت الى الجزء الاخير فيتضيق فحرم العزم على الترك فى الجزء الاخير من الاجزاء التى جاز فيها الا
الواجب لم يكن معصيا فى هذا الجزء بل محرما ثم ادلة سائر الاقوال فى هذا المقام والمقام السابق مدخولة لوضوح
بطلانها مما ذكرنا وفيه الكفاية اذ الاطالة توجب الملالة المقام الرابع اعلم انه لو ظن بان يحصل له الفعل
بر تفع قبل الوصول الى اخر الوقت فيحصل الاتيان فى مضيقا الى ما اعتاده الا لو ظن ولم يفعل الواجب
لبطلان الظن حال مواتاه او حصافه يختلف الاقوى هو الاول ان الامر دل على التوسعة رخصة والجزء
والدليل الخارجى انما اقيم عند الظن بعدم التمكن على رفع التوسعة رخصة واما دلالة الامر على التوسعة فى
الاخير فهو باق مضافا الى الاستصحاب الا دائما ثم ان الفاضل القمى قال فى اخر هذه المسئلة مما تفرع على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير فى لوازمه بدلالة الاشارة يعنى انه كان مخيرا بين اجزاء الوقت فهو مخير بين
لوازم الاجزاء يعنى انه اتاه فى اول الوقت فيلزم عليه اجزاء الوارد عليه وهكذا فلا يمكن التمسك على الاستصحاب
فيما لو سافر فى وسط الوقت وقلنا بان المعتبر فى القصر حال الوجوب فلا يصح ان يقال الاصل بقاء وجوب
الصلوة اربع ركعات لان الذمة قد اشتغلت على اطلاق الصلوة فى اول الوقت لا خصوص اربع ركعات

فلا موضوع يخرج بتصحيح مع امكان الحقه في نفس الامر بالحالقه بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والوضوء والغسل
وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك مما يشهد كلامه وملخص مرامه وفيه اما اولا فبان غاية ما تقول
استفادة اشتغال الذمة بمطلق الصلوة بملاحظة التخيير في الوقت وما دل على اباحة السفر فنقول يمكن
يمكن الكلام في عموم القصر في الصلوة بعد ذلك تحوله وجوب القصر عند تعلق الامر بالصلوة علية في حضر
فيتضح فنقول بدخول الوقت يحكم له اتمام الصلوة فيستصحب وبعد الحال حيثما لو كان مسافرا اول الوقت
ثم دخل في بلده وثانيا فبان ما ذكر كون الذمة مشغولة بمطلق الصلوة في الصلوة بالتيمم والوضوء بطل اذ
الاشتغال بالصلوة الاضطرارية مشروط بعدم القدرة على الاختيار الذي هو الصلوة بالوضوء مثلا سواء
كان الاضطرار في الاصل كصلوة الخوف او في الفرد كالصلوة مع التيمم فلا تشتغل الذمة بمطلق الصلوة في
الصلوة بالتيمم والوضوء وغيره من اقسام الاضطرار ولذا قيل لو علم او ظن بعدم التمكن من الاختيار الى اخر
ثم ثبت اباحة تحصيل اسباب اقسام الصلوة مع ثمرة اقتضاء الاسباب لها وكون الوقت موسعا ثم ما ذكره
ومنه الصلوة بالوضوء والغسل من الجنابة وثالثا فبان ما ذكر ذلك من فروع التوسيع المطلق لا وجه له بل
هو من فروع التخيير سواء كان التخيير في الوقت او في الافعال كما في الخصال فان هذا لا يخرج في الخصال الفضا
لتخيير في افراد الكفارة تخيير في لوازم كل فرد فهذا البحث من فروع التوسيع مطلقا ولا من فروع توسيع الصلوة
نعم هو من فروع التوسيع من جهة التخيير لان كل اية وردت فيها فبان تلك الدلالة ليست قبيل دلالة الاشارة
لان هذه الدلالة لو ثبتت تكون مقصودة بالذات ودلالة الاشارة اولا قصد فيها وعبارة تنبيه لها
وقال بعدان حكم بانها اشارة ودلالة فليتامل فلعله اشارة الى الايراد الاخير الفصل الثاني في
النواهي اصل في الكلام في مادة النهي وصيغته كما في الكلام

في مادة الامر

في مادة الامر والحق كونهما للتحريم والدليل هو التبادر وادلة سائر الاقوال وبطلانها يظهر مما مر في الامر وحملها
صيغة على كون الكراهة مجازا مشهورا كما تقدم في الامر والجواب هو الجواب والحق ان النهي يفيد الدوام والاطلاق بالنسبة الى
الازمان وذلك للتبادر العرفية والاطلاق والاخبار الطلب فقوله لا تزن يوم الجمعة تقييد وليس دالا في الحقيقة
الحقيقة وتكون مجازا وذلك للاصل ثم اعلم ان الحق هو الكف او نفس ان لا تفعل وبعبارة اخرى عدم الفعل والحق هو الثاني
اذ المتبادر من قوله لا تشرب الخمر وامثاله كون المطلوب عدم الصدور لعدم التوقف على الفعل الا مع انا لو قلنا بالكف
فيلزم عدم العقاب على ترك الواجبات ما دام لم يتوق الى الترك بيانه ان قوله لا تترك الصلوة في معنى الكف
يعني لو توقت نفسك الى الترك فكف عنه فلو لم تتوق الى الترك وتركه فيلزم عدم العقاب اذ ليس يتوق الى الترك حتى
يجب الكف فوجوب مرتفع حينئذ فان قلت عدم الفعل غير مقدور فكيف يتعلق التكليف به قلت العدم الذي هو غير مقدور
انما هو العدم المطلق واما العدم المضاف كترك الزنا مثلا فهو مقدور والا لم يقدر على فعله ايضا فهو في القدرة
عليه ومنع المختار والقادر هو ذلك مع اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل ثم لو اتفق عدم امكان الاتيان
بعدم الفعل الا بالكف فالكف واجب من باب المقدمة ودلالة النهي على الامر بالفعل قد مر في مبحث الامر وذكر
مقدمة النهي في مبحث مقدمة الامر وقد اطال القوم الكلام في تلك المطالب ولا فائدة الا التكرار الفقه الكلام
فيهما في مبحث الامر اصل في اجتماع الامر والنهي يتوقف على رسم مقدمة المقدمة للتحقيق
اعلم ان متعلق الامر والنهي ان اتحد بحسب الجنس والمراد به اعم من النوع والصنف كما مر جوابه ومتعددا بالشخص
فيجوز الاجتماع بلا اتفاق كالسجود لله وللصنم وقد نقل الخلاف فيه عن بعض المعتزلة حيث قالوا بعدم الاجتماع نظرا
الى ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فكيف يكون بعض افراد الجنس حسنا وبعضها قبيحا وفيه ان كونهما

من مقتضياته على الاطلاق ممنوع كما يجيء ان شاء الله تعالى في الادلة العقلية وان تعددا
شخصا فاما ان اتحدا جهة واحدة مثل اكرم زيدا ولا تكرمه فلا يجوز الاجتماع بناء على اصول الامامية
من عدم جواز التكليف بالمحال وبعضهم نسب الخلاف فيه الى بعض الاشاعرة القائلين
بجواز التكليف بالمحال ثم قال وربما منعه بعضهم نظرا الى ان نفس التكليف
محال لانه تكليف بالمحال ووجهه الفاضل القمي بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع
ارادة الفعل مع ارادة الترك محال انتهى كلامه ومعناه ان ارادة الترك المستفادة
من النهي يستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر واما ان كراهة
الشيء ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ويمكن ان يوجه بتوجيه اخر كما هو الظاهر من
كلام المانع من الاشاعرة نظرا الى العقلية بيانه ان هذا التكليف محال بالعرض يعني
قبيح لانه تكليف بالمحال وتوجيه الفاضل القمي يدل على كونه محالا بالذات بخلاف
توجيهنا وفي الكل نظر اما في نسبة الخلاف الى الاشاعرة فلانهم يقولون بجواز التكليف
بالمحال حيث اتفقوا مع الامامية في التكليف فالاشاعرة يقولون انه بما لا يطاق اذ العبد
مجبور بفعله والامامية يقولون بعدم كونه تكليفا بما لا يطاق اذ العبد ليس مجبورا واما في نقل الجمع
بين المتقضي والقائل ذلك فالظاهر ان الاشعري يقول فيه بعدم الجواز وما حكي فيه من هذا
الباب كما لا يخفى واما في توجيه الفاضل القمي فلان الكور من الاشاعرة انهم يجعلون الطلب
امرا مغايرا للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم من
من توارد الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة والكراهة فيه واما في توجيه الاخير فلان التحقيق ان الامر

الحسن والقبح عند الاشاعرة فالتكليف بالمحال عندهم جائز وان تعددا جهة فالجهتان اما بينهما عموم وخصوص
مطلق باعتبار الامر فيحتمل كونه محل النزاع كما ينبه عليه استدلالهم بالصلوة في الحمام او باعتبار النهي مثل
ان يقول لا تغصب وصل في الدار المغصوبة فلا يجوز الاجتماع لرجوعه الى النهي الى الاستغراق الافراد
فيلزم التكليف بالمحال واما بينهما تساو كقوله اكرم الناطق ولا تكرم الضاحك فلا يجوز ايضا للزوم
التكليف بما لا يطاق واما بينهما عموم من وجه كقوله صل ولا تغصب وهو على قسمين لان الاجتماع في
الاجتماع الامور دين فيجوز بالوفاق كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فنظر في حال الصلوة الى الاجنبية
واما مصداق كالصلوة في الدار المغصوبة فان الكون جزء للصلوة وجزء للغصب وهو على اقسام
لان الجهتين اما تعليليتان او تقييديتان او احدهما تعليلي والاخر تقييدي ومنه الامر
على قسمين لان الجهة اما تقييدية الامر تعليلي او بالعكس فان كانتا مختلفتين فالجهة تعليلية
لانه عموم والتقييدية لانه خصوص فيلحق حكمهما بالعموم والخصوص المطلق بقسميه وان كانت الجهتان
تعليليتين كان يقول اكرم زيدا العالم ولا تكرمه الفاسق بان يكون علة الاكرام العلم وعلة
العدم الفسق فلا يجوز بالوفاق وان كانت الجهتان تقييديتين كان يقول اكرم زيدا من حيث
العلم ولا تكرمه من حيث الفسق يعني يجب ان يكون قصدك في اكرامه كونه عالما وقصدك في
عدم اكرامه كونه فاسقا فالتقييدية مكثرة للموضوع فالموضوع في التعليل واحد وفي التقييد متعدد
كما لا يخفى للاريب انهما ان كانتا تعليليتين فلا يجوز بالوفاق لانه تكليف بما لا يطاق ولا يمكن
الامتثال بالخطابين وان كانتا تقييديتين فيجوز قطعا لانه لو اراد الامتثال بالخطاب

الايجابي فقصده من ايجاد العلم مثلا ولو اراد الامتثال بالخطاب السلبي فقصده لعدم الاكرام فيه مثلا فان قلت كل
هذه الاحكام على ما ذكرت بديهي خارج عن محل النزاع قلت يمكن ان يكون النزاع صغرويا يعني ان القائل با
الجواز يقول بان الجهتين تقييديتان والقائل بالعدم يقول بانهما تعليليتان ويمكن ان يكون النزاع
كبرويا بان يكون الكل متفقين على كونهما تقييديتين الا ان المانع يقول بعدم الجواز ايضا ويمكن
ان يكون النزاع صغرويا وكبرويا معا وسيظهر ان الحق ان الجهتين تقييديتان وانه يجوز الاجتماع كما لا يخفى
واعلم ان الاجتماع له مصاديق لو لم ينحصر افراد الكليين في مورد الاجتماع يعني لا يمكن الامتثال
الامتثال بها الا في محل الاجتماع فلا يجوز الاجتماع فيما لا يجوز انه خارج عن محل النزاع المقيد بالتاكيد
الاجتماع لا امرا او مامورا الا دخل على ضمير الاول ان يكون الامر جامعا بين الامر والنهي كما لو وجبه
الدار المغصوبة وامره في ترك الغصب والصلوة الثاني ان يكون المكلف مجبا بجميع الامرين الامر و
النهي كما لو دخل الدار المغصوبة لسوء اختياره فيتعلق عليه الامر بالخروج والنهي عن الغصب والاول لا يجوز
والثاني سيجيء حكمه والثالث ان يجمع المكلف بين المامور به والمنهي عنه بسوء اختياره وكان له مندوحة
عن الامتثال بها بان يصلي في غير المكان المغصوب لكن اختار الصلوة في المكان المغصوب فهذا الاخير
محل النزاع ويحتمل ان يكون النزاع في الصغرى يعني ان القائل بالمنع يقول الاجتماع امر لان متعلق
الاحكام هو الافراد فلا يجوز والقائل بالجواز يقول انه مامور لان متعلق الاحكام هو الطبايع
الطبايع فيجوز ويمكن كون النزاع كبرويا يعني على فرض كونها مامورا بها هل يجوز ام لا فالمانع
نعم يقول بان متعلق الاوامر الطبايع من حيث الوجود فلا يجوز الاجتماع والقائل بالجواز
ربما يقول بان المتعلق الطبيعة من حيث هي كما اختاره العلامة وربما يقول بان متعلق الاوامر

وان كان

وان كان الطبيعة من حيث الوجود الا ان غايته مطلوبية وجه فرد ما لا افراد الخصوصية ويمكن ان يكون
النزاع في الصغرى والكبرى معا وسيظهر ان الحق ان الاجتماع مامور وان متعلق الاحكام الطبيعة
من حيث هي فيجوز الاجتماع ثم المقيد بالتاكيد الامر اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف كغسل
الثوب او فيه الجهتان لكن بكونها ارتباطيتين كالوضوء فانه توصلي اذ الامر به انما هو للامر بالصلوة وتعبدي
ايضا اذ يشترط فيه قصد القربة وجهة التوصل مرتبطة وموقوفة على جهة التعبد اعني القربة فلو توضأ بدون
لا يحصل التوصل وانما تعتبر الاستقلالية يعني جهة التوصل فيه يحصل بغير جهة التعبد ايضا كامر المولى عبده
بالسقي فان الغرض توصلي بحيث لو سقى عبد آخر سقط الامر وتعبدي ايضا فانه يتوقف الامتثال على قصد
التقرب لا المولى وجهة التوصل غير مرتبطة بجهة التعبد فان العبد لو سقى المولى بدون قصد التقرب سقط الامر كما
لو سقى غير هذا العبد اذا عرفت ما ذكر فمحل النزاع في هذا المبحث بعد سقوط الامر او في الامتثال الحق ان
النزاع يجري في الكل الا في الامتثال ويمكن عليه كلام المستدل للجواز بان المامور بالخياطة في المكان
المنهي عنه مطيع عاص بالجهتين الامر والنهي وليس النزاع في سقوط الامر يعني لجهة التوصل اذا الواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام كان غسل الثوب النجس بالماء المغصوب فانه يحصل الطهارة فلا يسقط عنه الامر بالغسل
بالوقوع وليست عليه ايضا الكلام بعض هذه الاستدلال الا حيث قال الامر بالخياطة واجب توصلي
وخارج عن محل النزاع والحاصل ان النزاع يعم جميع الاقسام الاربعة من حيث الامتثال لا من حيث
سقوط الامر واشتراطه الا في التعبدي تمام المقيد قال العبد قال صاحب الفصول بخروج الامر والنهي التخييريين
عن محل النزاع لان اطلاق العنوان ينصرف الى العينيين وقال صاحب الاشارات لا اري في محل النزاع

بين ان يكون الامر والنهي عينيين او تخييريين والحق ان يفصل في المقام فنقول الامر اما ايجابي او ندبي
والنهي ايضا اما تحريمي او تنزيهي وهذه اقسام اربعة ثم كل واحد منها اما عيني او تخييري والامر عيني
والنهي تخييري او بالعكس واذا ضربتها فيما سبق يصير المجموع ستة عشر قسما بان نقول اذا كان الامر ايجابيا
والنهي تحريميا فاما ان يكونا عينيين او تخييريين او مختلفين وهكذا في ساير الاقسام ثم على التقادير الامر
اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي عقلي اذا ضربتها فيما سبق فيصير المجموع ثمانية واربعون قسما تخييري
منها خارج عن محل النزاع وهي مضروب الامر والنهي التخييريين في الاربعة من الالزاميين وغير
الالزاميين والمختلفين في الثلثة الاخيرة اعني الاصلي والمقدمي الشرعي والمقدمي العقلي وهي ثمانية عشر وجها
محل النزاع ان جواز الاجتماع في التخييريين اتفاقي كما نقل انه لو قال يجب عليك تزويج الكل
الاختين ويحرم عليك تزويج الاخرى ثم ان سبعة وعشرين قسما ايضا خارجة عن محل النزاع
وهي مضروب غير التخييري اعني العينيين والامر العيني والنهي التخييري او العكس في غير الالزاميين
اعني الامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع النهي التحريمي والامر الندبي مع النهي التنزيهي
فيحصل تسعة ثم تضرب المجموع في الامر النفسي والمقدمي الشرعي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين
قسما وجه خروجها عن محل النزاع ان الظاهر من عنوان الامر والنهي الالزاميين وغير الالزاميين فيه
نزاع آخر وان شمله عموم بعض الادلة فحال غير الالزاميين يظهر من الادلة ويمكن التفصيل
بين غير الالزامي والالزامي ثم ان عموم الادلة يحفظ الا ان يصير الجميع داخلا في محل النزاع اذ
كان النزاع بعنوان ظاهر في بعض الافراد كما لا يخفى وما نحن فيه من هذا القبيل فبقي من الاقسام

تسعة وهي

تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في الالزاميين العينيين او الامر
العيني دون التخييري او العكس يخرج عن محل النزاع ثلثة منها ايضا وهي كون الامر
عينيا والنهي تخييريا باقسام الثلثة اعني الامر النفسي الامري والمقدمي بقسميه وجه
خروجها عن محل النزاع ان النهي التخييري المفروض في محل النزاع ان كان احد فردي
التخيير فيه نفس المامور به كقوله صل ولا تصل او لا تصم صوم الوصال فلا يجوز اتفاقا
لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين فعل الواجب وتركه باطل
اتفاقا وان كان احد فردي التخيير فيه غير نفس المامور به كقوله صل ولا تصم او لا تغصب
فالتخيير في النهي عن الغصب شرعي والتخيير في الامر بين افراد الصلوة عقلي وقد مر
نقل الاجماع على الجواز في التخييريين فبقي ستة من الصورة وهي مضروب الامر النفسي الامري
والمقدمي العقلي والمقدمي الشرعي في الامر والنهي الالزاميين العينيين او كون
النهي عينيا والامر تخييريا فهذه الصور الستة داخلة في محل النزاع في الجملة يعني
ان بعض هذه الصور خارجة عن محل النزاع ببعض الجهات كما لو كان التساوي
بين المامور به والمنهي عنه كقوله صل ولا تصل فانهما الزاميان عينيان ولا
يجوز الاجتماع فيهما بالاتفاق لجهة التساوي فان قلت دخول الامر التخييري
والنهي العيني في محل النزاع لا شاهد عليه كما ان دخول الامر المقدمي ايضا محل
المنع قلت يكشف عن دخولها تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب فيصح لو ان

محل البحث في الكون الذي هو جزء الصلوة من باب المقدمة فلو صلى في الدار المغصوبة لاجتمع الامر والنهي الكون الامر المقدمي التخييري مع النهي وهذا مبني على كون الفرد مقدمة وهو فاسد عندنا الا من قال بكون الفرد مقدمة ادخل الامر المقدمي في محل النزاع فان قلت غاية ذلك دخول التخيير العقلي في محل النزاع واما التخيير الشرعي كقوله صل او صم والامر تعصب لبس واخلاف في محل النزاع قلت اذا ثبت كون العنوان شاملا للتخيير العقلي يشمل التخيير الشرعي ايضا كما لا يخفى ثم ان محل النزاع اعم من لفظ الامر والنهي وحيثيتهما وكل ما يدل على الوجوب والتحريم لشمول الادلة بنصم تنقيح المناط

المقدمة الخامسة الوصف اما لازم او مفارق والاول اما لازم للشخص او للنوع والمراد من الوصف اللازم للشخص انه لو جرد الوصف خرج الشخص عن الشخصية مثل ان شخص الغسل الارتماسي من مقوماته كونه في المكان فلو جرد النظر عن الكون في المكان خرج الشخص عن الشخصية وبقي نوع الغسل الارتماسي والمراد من الوصف اللازم للنوع ان تصور النوع لا يمكن الا بتصور ذلك الوصف بحيث لو جرد هذا الوصف عن النوع ارتفع النوع كما في الغسل الارتماسي فانه نوع من الغسل كما ان الترتيبي نوع اخر منه ولا يمكن تصور هذا النوع اعني الغسل الارتماسي الا بتصور الارتماس فلو جرد عن الارتماس ارتفع هذا النوع والمراد بالمفارق ليس ما ينفك عن الموصوف اذ العرض المفارق قد لا ينفك عن الموصوف اصلا كالحركة للفلك بل المراد به ما ليس قوام الموصوف به كالغصب فان الاكوان الواقعة في المكان المغصوب لا تختلف برضا المالك او عدمه بل الرضا والعدم من مقارناتها

كما لا يخفى

كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان النهي المتعلق بالوصف المفارق داخل في محل النزاع قطعا نظرا الى تمثيلهم بصل ولا تغصب وهل اللازم بقسميه داخل في محل النزاع ام لا فيه وجهان بل قولان ونحن نتكلم على جميع الصور ان شاء الله

المقدمة السادسة هل النزاع في الدلالة العقلية او في اللفظية او الاعم وجوه يظهر في المسئلة الاتية تحقيقها الا ان الظاهر كون النزاع في الدلالة العقلية اذ الظاهر من الجواز هنا ما يقابل القبح العقلي والادلة ايضا تساعد الجواز عقلا وذلك ذكر صاحب المعالم هذه المسئلة في مباحث الالفاظ لا يدل على كون النزاع لفظيا اذ ربما عن المسائل العقلية في مباحث الالفاظ كما ان الامر مع العلم بانتفاء الشرط واشاله مع ان العالم ليس لهما داراحكاميته حتى يذكر فيها مع ان بعضهم ذكروها في الادلة العقلية

المجوز هم

المقدمة السابعة في ثمرة النزاع قيل اللازم للمجوز صحة العبادة مع الاثم ثم اما الصحة فللامر واما الاثم فللنهي واللازم للمانع بطلان العبادة مع الاثم وذلك ظاهر فان قلت ليس اللازم للمجوز الصحة لفهم العرف تخصيص الامر بالنهي قلت اما اولا فان فهم التخصيص لو سلم فانما هو في العموم والخصوص المطلق واما العموم من وجه فذلك ممنوع فيه فتامل ثانيا فان غرض هذا القائل الصحة من جهة العقل واما من حيث الادلة الخارجية كفهم العرف خلافه فليس محل الكلام فصحة العبادة مع الاثم لازم للمجوز مع قطع النظر عن القرائن الخارجية واما كون اللازم للمانع البطلان مع الاثم

ففيه انه على اطلاقه ممنوع بل الحق التفصيل فان الامر والنهي اما قطعيان او ظنيان او مختلفان فان كانا قطعيين فلا يتصور هذا على مذهب المانع لانه يقول بالامتناع عقلا وان كان الامر قطعيا والنهي ظنيا فلازم المانع الصحة اذ الظني لا يعارض القطعي وان كان النهي قطعيا والامر ظنيا فلازم المانع البطلان مع الاثم وان كانا ظنيين فالفاضل القمي قال انه لا يلزم القول بالبطلان بل يمكن للمانع تخصيص النهي بالامر فتكون العبادة صحيحة فلا يلزم تخصيص الامر بالنهي وفيه انه اذا اشك في مورد الاجتماع في الصحة فالحق الفساد بناء على دلالة النهي على الفساد مضافا الى ان الاصل في العبادات هو الفساد فاذا شك في مورد الاجتماع في الصحة فالحق الفساد لاصالة عدمها وان لم نقل بدلالة النهي فيها على الفساد فيلزم المانع القول بالبطلان ثم انهم ذكروا لترجيح النهي في الظنيين وجوها الاول ان العمل بالنهي والحكم بالبطلان عمل باصلين اصالة الاشتغال واستصحاب الامر فنحكم بالبطلان مع الاثم وفيه ان العمل بالامر وتخصيص النهي ايضا عمل باصلين اصالة البرائة واستصحاب العدالة فلو صلى في الدار المغصوبة وكان الغصب كبيرة او صغيرة ولكن اصر عليه فان قلنا بتقديم النهي يلزم الفسق ولو قلنا بالعمل بالامر يلزم العدالة فاذا شك يستصحب العدالة فان قلت لا تعارض بين هذه الاصول اذ يمكن العمل باصالة الاشتغال واستصحاب الامر والحكم بالبطلان والعمل بالبرائة واستصحاب العدالة والحكم بعدم الاثم قلت كل من قال بالبطلان قال بالاثم فهذه الاصول متعارضة بضميمة الاجماع المركب فان قلت استصحاب العدالة موضوعي واستصحاب الامر حكمي والموضوعي مقدم عند التعارض

قلت

قلت الاستصحاب الموضوعي مقدم اذا كان الموضوع موضوعا لهذا الحكم والا فلا مثلا اذا كان الماء كرا ثم شككت في الكرية وغسلت منه ثوبك النجس فاستصحاب النجاسة واستصحاب الكرية متعارضان والكرية موضوع اذ الشك في الطهارة والنجاسة مسبب عن الشك في الكرية والعدم وما نحن فيه ليس كذلك اذ الشك في بقاء الامر وعدمه ليس مسببا عن الشك في العدالة والفسق ثم لو سلمنا تقديم اصالة البرائة المعتضدة باستصحاب الموضوعي على اصالة الاشتغال المعتضدة باستصحاب الحكم فلا شك ان الترجيح يصير للامر فالحق ان هذا الوجه لا يصير مرجحا لتقديم النهي الثاني اتفاق المانعين على تقديم النهي وفيه ان الاتفاق المذكور غير ثابت مع انه نقل عن بعض المتاخرين القائل بالعدم المنع من اجتماع الامر والنهي بصحة الصلوة في الدار المغصوبة من غير اثم نظرا الى قوله نعم ان الارض لله وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة عليها السلام مضافا الى ان الاصوليين ذكروا في باب التراجيح في العامين من وجه الرجوع الى المرجحات ولم يقولوا ان النهي مقدم عند المانعين فهذا الوجه ايضا ليس وجيها الثالث الاعتبار العقلائي وهو ان في العمل بالنهي دفع المضرة وفي العمل بالامر جلب المنفعة ولا شك ان دفع المضرة اولى من جلب النفع بالقوة العاقلة وبناء العقلاء فان قلت فان قلت لم يقم دليل على ان هذا الوجه موجب لترجيح احد المتعارضين على الاخر وبعبارة اخرى هذا اعتبار عقلي وليس حجة عقلا قلت هذا الوجه موجب للظن والمدار في المرجحات على الظنون الاجتهادية على ما سيظهر ان شاء الله تعالى فهو كاف في

ايراد على الفاضل القمي

الراجح ونحن لم نجعله دليلا حتى نقول انه ليس بحجة فان قلت في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين كما زعمه الفاضل القمي قلت الكلام في صورة عدم التعيين فان الامر هيهنا تخييري عقلا ويمكن الايراد على هذا الوجه اما اولا فبان بناء العقلاء ليس على تقديم دفع الضرر مطلقا فانهم ربما يقدمون جلب النفع كما لو قطع بانه لو سلك الطريق الفلاني يصل اليه الف دينار بدون ضرر اصلا او يتضرر ضررا يسيرا مثل الدينار الواحد بدون النفع فالعقلاء هيهنا يقدمون جلب المنفعة على دفع المضرة كذا قال صاحب الضوابط وثانيا فبان غاية تسليمه انما هو في امور المعاش واما في امور المعاد فلا نسلم انهم يقدمون دفع الضرر الا ترى انه لو دار الامر بين الاباحة والتحريم فيقدمون الاباحة كذا قال صاحب الضوابط وثالثا فبان الامر اما تعييني واما تخييري فان كان عينيا فليس من مسئلة دفع الضرر اذ كما ان في ارتكاب الحرام تحقق الضرر كذلك في ترك الواجب ومسئلة دفع الضرر انما هي فيما لو كان في الترك دفعا للضرر مع فقدان النفع بمعنى ان الامر لم يكن دائرا بين المحذورين والامر فيما نحن فيه دائر بين المحذورين وان كان الامر تخييريا فليس ايضا من مسئلة دفع الضرر اذ الكلام في دفع الضرر في دفع الضرر انما هو فيما كان في الترك فقدان النفع وفيما نحن فيه لو ترك الاتيان في مادة الاجتماع واتى بالفعل في فرد اخر يحصل النفع كما

لا يخفى

في اجتماع الامر والنهي

ايراد على صاحب الضوابط

لا يخفى ويمكن الجواب عن هذه الوجوه اما عن الاول فبان النفع والضرر اذا تساويا فليس بناء العقلاء على تقديم جلب النفع نعم اذا كان الضرر يسيرا فنسلم ان بناء العقلاء على تقديم جلب النفع لكن لو علم ان الضرر يسير فلو كانا مجهولين مثل ما نحن فيه كالصلوة والغصب فلا يحكمون العقلاء بتقديم جلب النفع فانا نعلم ان امر الشارع ونهيه مسببان عن المصلحة والمفسدة في نفس الامر ولا نعلم ايهما اقل من الاخر سلمنا ولكن في مثل الغصب نقول المفسدة اكثر لان الغصب انما هو من حقوق الناس والصلوة من حقوق الله ولا شك ان حقوق الناس مقدم في الاداء على حق الله واما عن الثاني فبان بناء العقلاء كما هو على تقديم دفع الضرر في المعاش فكذلك في المعاد ايضا واما ما اورده من تقديم الاباحة على التحريم عند الشك فالجواب عنه ان الدليل ورد على عدم وجود الضرر في العمل بالاباحة وهو اخبار البرائة كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا وامثاله واما عن الثالث فبان الامر تخييري قولك انه يخرج عن عنوان دفع الضرر نقول اذا ثبت بناء العقلاء على تقديم دفع الضرر اذا كان الترك دافعا للضرر مع فقد المنفعة ففيما لو كان في الترك دفع الضرر مع وجدان المنفعة يحكم العقل بلزوم دفع الضرر بطريق اولى كما لا يخفى ثم يمكن تقرير هذا الوجه بعبارة اخرى لا يرد عليها هذه الايرادات بان يقال ان اوامر الله تعالى

المفسدة

بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب بالنسبة الى المريض من حيث المصلحة والمفسدة وان كانت بالنسبة الى العقاب كاوامر الموالي بالنسبة الى العبيد فح نقول اوامر الطبيب بالنسبة الى المريض مكملات ونواهيه منقصات فلو نهاه عن اكل البطيخ وخالفه المريض نهيه يزيد مرضه ولكن لو امره باكل الشمو نيا فلو خالفه لا يلزم النقص غاية ذلك عدم حصول نفع وعلاج للمرض وكذلك الحال في اوامر الوالد الرؤف بالنسبة الى الولد فان الوالد اذا امر ولده بتحصيل الخط والسواد فلو تركه الولد لا يلزم نقص في رتبته ولكن لو نهاه عن مجالسة الاراذل فلو خالفه الولد يحصل النقص في مرتبة التي كان عليها ولا شك ان الامر اذا دار بين النقص والكمال فبناء العقلاء على تقديم دفع النقص من جلب الكمال كما لا يخفى وان اورد على هذا البيان بعض الايرادات السابقة فالجواب والحاصل ان هذا الوجه يصلح مرجحا لتقديم النهي الرابع الاستقراء فانا لما تتبعنا في محل الوجوب والحرمة راينا ان الشارع قدم جهة الحرمة كما في الحائض في ايام الاستظهار فحكم الشارع بحرمة الصلوة عليها وكذلك في الانائين المشتبهين فان الشارع قدم جهة حرمة الارتكاب وغير ذلك وقد اجاب عنه الفاضل القمي بوجوه منها ان الحرمة في الانائين مقطوع بها لا كلام فيه هيهنا ومنها انه يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام فقدم الشارع جهة الوجوب بيان وجوب اجتناب النجاسة ان ارتكاب النجاسة حرام وترك الحرام واجب ومنها ان هذا الاستقراء على فرض ثبوته

لم يثبت

في اجتماع الامر والنهي

ايراد على الفاضل القمي

لم يثبت حجيته واختاره صاحب الفصول ايضا ومنها ان هذا الاستقراء معارض باصل البرائة ومنها انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر وفي جميع هذه الوجوه نظر اما في الوجه الاول فلانه ان اراد ان الحكم في الانائين مقطوع به لورود النص بخلاف ما نحن فيه ففيه اما اولا فبان طريق الاستقراء كون المستقرء فيه مقطوعا حتى يلحق المشكوك به وثانيا فبان الحرمة في الغصب ايضا مقطوع به لورود النص على حرمة الغصب والفارق بين المقامين غير موجود وان اراد ان اتصاف احد الانائين بالخصوص بالنجاسة مقطوع به بخلاف اتصاف الصلوة في المكان المغصوب بالحرمة ففيه ان الكلام في اتصاف احد الانائين بالوجوب الاجتناب وهو ليس يقينيا بل يتبنى على هذه القاعدة كما ان الامر بالصلوة كذلك وان اراد ان الاناء الوارد فيها النجاسة نجاسته يقينية وليس في الصلوة في الدار المغصوبة مثله ففيه ان شمول النهي في الدار المغصوبة يكفي في قطعية الحرمة فاذا ثبت الترجيح تم الحكم ولا يحتاج الى ازيد منه واما في الوجه الثاني فلان غرض المستدل غلبة حرمة الفعل على وجوب الفعل لا الحرمة مطلقا حتى يقال قدم الشارع جهة الوجوب اعني ترك الحرام والحاصل ان المدار في هذا الاستقراء على الامر والنهي لا جهة الحرمة مطلقا واما في الوجه الثالث اما اولا فبان عدم حجية هذا الاستقراء على فرض ثبوته لا يمكن لو اراد المستدل الاستقراء التام فانه حجة بالاجماع وثانيا فبان الكلام في التاييد لا في الحجية وربما يصير الظن مؤيدا

مع عدم حجيته وسر ذلك ما مر من ان المدار في المرجحات على الظنون الا اجتهادية بشرط كون الاستقراء مرجحا عدم الحجية وفي الثاني فبان الفاضل القمي قائل بحجية الاستقراء فكيف يمنع كونه حجة او مؤيدا واما في الوجه الرابع فبان دليل الحرمة بالاستقراء صار ظاهر المراد فيقدم على اصل البرائة لوروده عليه واما في الوجه الخامس فبانه ان اراد عدم الظهور العلمي فمسلم ولكن الظني يكفي في التأييد وان اراد عدم الظهور الظني فيمكن منعه والحق ان يقتصر الوجه الاخير في دفع الاستقراء بان الظاهر تقديم الشارع الحرمة في هذه المواضع انما هو للعمل بالاصل لو وافق جهة الوجوب ايضا كما لو شك في اول الشوال بعد فرض كونه شوالا لحرم الصوم وعلى فرض كونه رمضانا يجب الصوم فقدم الشارع جهة الوجوب للاصل فالاستقراء غير صحيح بمعنى انه ليس شيئا للمدعى

الخامس ان دلالة النهي اقوى لكونه لاستغراق الافراد بخلاف الامر فانه يكفي فيه ايجاد الطبيعة ولو مرة فدلالة النهي اظهر واقوى واجاب عنه الفاضل القمي بان النهي لاستغراق الافراد في الجملة لا في جميع الازمان والمطلوب يتم بالثاني دون الاول فقدره وفيه نظر من وجوه اما اولا فبان المطلوب يتم بالاول ايضا فيثبت منه دلالة على الاستغراق الافرادي في الجملة اذ به يعلم اظهرية دلالته فان الامر لا يدل على ايجاد جميع الافراد ولو في الجملة وثانيا فبان شمول النهي للافراد في جميع الازمان فيما نحن فيه اعني الصلوة غير ثابت بالاجماع والضرورة كما لا يخفى فالنهي فيما نحن فيه اظهر دلالة ولو بقرينة خارجية وفي الثالث انا بينا سابقا دلالة النهي على استغراق

ايراد على الفاضل القمي

الافراد

الافراد في جميع الازمان في بحث دلالة النهي على الدوام وعدمه والحق ان هذا الوجه غير مطرد اذ قد يكون الامر ايضا دالا على الاستغراق ولو من خارج كما لو قال صل من اي مكان شئت فح هذا الوجه لا يطرد وبوجه اخر ايضا وهو انه لا يتم في غير الامر والنهي اللفظيين من اللبيين او كون الامر لفظيا والنهي لبيا وذلك ظاهر السادس الاخبار الدالة على تغليب الحرام على الحلال واجاب عنه الفاضل القمي بانها معارضة باصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وفيه اما اولا فبان لا يحمل تعارض النصين وثانيا فبانها مخصصة في تعارض النصين باخبار التخيير وثالثا فبانها ظاهرة في المتباينين دون ما لو كان بينهما عموم من وجه او مطلق وما ذكر يظهر الجواب عن اصل هذا الوجه مضافا الى انها معارضة بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فهذا الوجه ليس وجيها السابع ما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي ومصداقه الكف وفيه اما اولا فبانه لا يكافؤ ما دل على التخيير لاعتضاد الاول بالشهرة دون الاول وثانيا فباحتمال اختصاصه بحال الحضور المقدمة الثانية في نقل الاقوال وتاسيس الاصل قيل بالجواز عقلا ولفظا وهو مذهب المحقق القمي ونسبه الفاضل القمي الى الفضل بن شاذان والحق ان كلامه غير صريح في جواز الاجتماع وليس ظاهرا ايضا لانه قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وذلك يحتمل ان يكون لاجتماع الامر والنهي او لاجل ان المكان ليس جزء من الصلوة او لاجل عدم تعلق النهي بهذا الفرد

في اجتماع الامر والنهي

ايراد على الفاضل القمي

للاخبار الواردة على ان الارض مهر لفاطمة عليها السلام كما مرت فكلامه مجمل وقيل بعدم الجواز عقلا ولفظا وهو مذهب المشهور وقيل بالتفصيل بين العقل فبالجواز واللفظ فبعدمه لفهم العرف التخصيص واما بعض التفاصيل عن بعض المتأخرين من الجواز في الغيري وعدمه في النفسي فناش عن قلة التدبر في كلمات القوم وقد مر ما يظهر لك به فساد ذلك واما تاسيس الاصل فله جهات ثلثة من حيث العقل والعمل واللفظ اما من حيث العقل فالاصل مع المجوز لما مر مرارا من ان الاصل الامكان واما من حيث اللفظ فالاصل مع المجوز ايضا اذ في الاجتماع يلزم العمل بالاصليين اصالة اطلاق الامر واصالة عموم النهي ولو لم يجز الاجتماع فاما يلزم تقييد الامر والاصل عدمه او تخصيص النهي كذا والاصل عدمه واما من حيث العمل فهو مع المانع لانه ان عمل بالامر فقد عمل باستصحاب العدالة واصالة البرائة عن الاثم وان عمل بالنهي فقد عمل باصالة الاشتغال واستصحاب الامر فان قلت يمكن للمجوز العمل باصالة البرائة عن الاثم واصالة الاشتغال قلت قد مر انه خلاف الاجماع المركب ثم لو توقفنا في اصل البرائة في المسئلة فيلزم الرجوع الى الاصول وقد عرفت انها متعارضة من حيث اللفظ والعمل الا ان الاصل اللفظي اجتهادي والاصل العملي فقاهتي والاول مقدم فالاصل في المسئلة مع المجوز عقلا ولفظا وذلك ظاهر اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق الجواز عقلا وتحقيقه يتوقف على رسم مقامات المقام الاول في الجواز عقلا

في الاجتماع

في اجتماع الامر والنهي

في الاجتماع المامور في العبادي من وجه في الالزاميين مع كون النهي عينيا متعلقا بالوصف المفارق سواء كان الواجب تعبديا او اصليا او ذو جهتين بقسميه كقوله صل ولا تغصب فان القيود المذكورة مجتمعة في هذا المثال والدليل على الجواز فيه وجوه

الاول انه لو لم يجز لم يقع اذ الوقوع اخص من الجواز وقد وقع في الشرع نظائره كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام فان الامر تعلق بالطبيعة والنهي بفرد منها فهذه الصلوة في الحمام مامور به ومنهي عنه واذا ثبت الاجتماع في الاعم والاخص المطلق ثبت في العامين من وجه بطريق الاولى ثم اذا ثبت الاجتماع في الوجوب والكراهة ثبت في الوجوب والحرمة ايضا لتنقيح المناط فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فتضاد الوجوب والكراهة مثل اجتماع الوجوب والحرمة فان قلت الاجماع وان وقع على ثبوت المكروه في العبادات الا ان الكراهة فيها ليست بالمعنى المصطلح بل معناه قلة الثواب فليس فيها منقصة باعثة لطلب الترك بل المراد انها قليل الثواب والنقض على المانع انما هو يتم لو كان المراد بالكراهة هو الكراهة المصطلحة وليس كذلك قلت اما اولا فبان النهي حقيقة في الحرمة والاجماع اقيم على عدم الاحرار ادتها في العبادات المكروهة فاذا تعذرت الحقيقة فلزم الاخذ باقرب المجازات وهو الكراهة اذ الاقربية اما تحصل بشدة اللصوق او بكثرة الاستعمال او باب ورود لا شك ان الثلثة مجتمعة فيما نحن فيه والحاصل ان ظهور النهي في الكراهة بعد تعذر الحمل على الحرمة امر ليس محلا للانكار

الاتری ان بعضهم قال بکون النهی حقیقة فی الکراهة ایضا وبعضهم باشتراک المعنوی
فلزم حمل النهی فی العبادات المکروهة علی الکراهة المصطلحة لاعلی ابعد المجازات
الذی هو قلة الثواب واما ثانیا فان کون الکراهة فی العبادات بمعنی قلة الثواب
لایخلو من احتمالات ثلثة الاول انها اقل ثوابا من غیرها مطلقا یعنی ثوابه اقل من جمیع
ما یثاب علیه الثانی انها اقل ثوابا من الفرد المعین الذی هو الطبیعة یعنی ان
للطبیعة فی الواقع ثوابا معینا وایجادها فی ضمن بعض الافراد لاینقص هذا
الثواب الحاصل فی الطبیعة ولایزید وتسمی هذا القسم بالعبادات المباحة کا
لصلوة فی البیت وایجادها فی بعض الافراد یزید هذا الثواب وهی العبادة الواجحة
المستحبة کالصلوة فی المسجد وایجادها فی ضمن بعض اخر ینقص ثواب الطبیعة وهی العبادة
المکروهة کالصلوة فی الحمام وکل هذه الاحتمالات باطلة اما احتمال الاول فبوجوه
ثلثة الاول انه علی ذلک یلزم عدم الانفکاک اذ الصلوة فی الحمام یمکن بالجماعة وفراد
والاخیر یمکن بالخضوع والخشوع وغیرهما وهکذا فمع ما ذکرت یلزم ان یکون فرد واحد
من الصلوة فی الحمام مکروهة وهو الصلوة فرادی علی ترک جمیع المستحبات اذ هو اقل
ثوابا من جمیع الصلوة الماتیة فی الحمام والبواقی غیر مکروهة وهذا خلاف الاجماع
لانه منعقد علی کراهة جمیع الصلوة الماتیة فی الحمام الثانی انک اذا حملت
الکراهة علی قلة الثواب فقوله لاتصل فی الحمام یحتمل احتمالین الاول ان یکون المراد

من هذا الکلام

من هذا الکلام الاخبار من تلک العبادات قلیل الثواب بدون طلب ترک ولایخفی ان
استعمال النهی فی هذا المعنی غیر صحیح فی طریقة اهل اللسان لاستلزامه عدم الاطراد فان جمیع
العبادات اقل ثوابا من عبادة واحدة فیلزم علی هذا کراهة جمیع العبادات الا عبادة
واحدة انوب من الجمیع فیلزم ان یکون المکروهات اکثر من ان تحصی مع انها محصورة معنونة
فی الفقه لایقال نحن نختار الکراهة فی جمیع العبادات التی اقل ثوابا من الغیر بهذا
المعنی کما یظهر من صاحب الفصول فی رد الفاضل القمی لانا نقول کونها مکروهة بهذا المعنی
صدق الاجماع لایقال المراد بالکراهة قلة الثواب مع قول الشارع بالکراهة فالصلوة
فی مسجد الکوفة وان کان اقل ثوابا من الصلوة من الصلوة فی مسجد النبی ومکة الا انه
لم ینضم الیه قول الشارع فلیست مکروهة لانا نقول لامدخلیة لامر الشارع فی
الکراهة اذ الاحکام عندنا تابعة عن المصالح النفس الامریة فمجرد قول الشارع لایصیر القبیح
حسنا ولا الحسن قبیحا فان رجعت وقلت قول الشارع کاشف عن وجود المفسدة
الواقعیة ونحن لانعلمها قلت ما المفسدة الواقعیة اوجبت طلب ترک هذا الشیء
القلیل الثواب والکراهة المصطلحة ایضا کذلک اذ لو وجد فی الشیء منقصة یصیر سببا لورود
النهی التنزیهی علیها یسمیه اهل الاصطلاح بالکراهة الثالث ان طلب الترک
اذا کان لقلة الثواب واختیار البدل الافضل ینتقض بالعبادات التی لابدل
لها کصوم یوم عاشورا فانه قلیل الثواب ولابدل له من نحو حتی یکون المطلوب البدل

ابن علی الفضل القمی

الاحکام بالافراد مع ان اکثر القائلین یقولون بذلک وذلک غیر خفی علی الکل فان قلت
المراد بالکراهة اقلیة الثواب عما عداها یعنی کل واحد من المکروهات اقل ثوابا من
المندوبات والواجبات والمباحات وان کان بین نفس المکروهات ایضا تفاوت
بحسب القلة والکثرة قلت اما اولا فتنقض بما لابدل له وثانیا فبان
المکروه ربما یکون اکثر ثوابا من المباح کالصلوة فی الحمام جماعة مع جمیع المستحبات
والصلوة فی البیت فرادی مع ترک جمیع المستحبات فان قلت الاستقراء یشهد علی ان
النواهی التنزیهیة تعلقت بامر خارج عن العبادة کتعرض الرشاش فی الحمام وتنفر الابل
فی مواطن الابل وغیر ذلک لایقال الاستقراء علی فرض ثبوته لادلیل علی حجیته کما اجاب
عنه الفاضل القمی لانا نقول الاستقراء التام لادلیل الی نفی حجیته وهو الظاهر من
الاستقراء المدعی فی المقام واما الاستقراء الناقص فالفاضل القمی مما یقول بحجیته
فکیف یمنع حجیته قلت اما اولا فبالنقض بما لابدل له اذ لیس له خارج حتی یتعلق
النهی به وثانیا فبان هذا خلاف ظاهر قوله لاتصل فی الحمام کما لایخفی وثالثا
ان مقتضی الاستقراء عکس ما تقول اذ النواهی التحریمیة تعلقت بامر خارج عن العبادة
کقوله صل ولاتغصب اما النواهی التنزیهیة فتتعلقت بنفس العبادة کقوله لاتصل
فی الحمام ورابعا فبالفرق بین تعلق النهی بامر خارج وبین تعلقه بنفس العبادة
لامر خارج عنها والعبادات المکروهة تعلق النهی فیها بنفس العبادة لامر خارج
عنها وهو تعرض الرشاش ونحو هذا فبان هذا الاحتمال یحتمل احتمالین الاول

ابن علی الفضل القمی

افضل واما افضلیة غیره علیه فهو لاینافی فعل الصوم یوم عاشورا لان الترک یجتمع مع کل فعل
فیمکن الجمع بین الصوم وسائر ما فضل علیه لایقال مجامعة الحلیلة لایجتمع مع صوم یوم عاشورا لانا نقول
مجامعة الحلیلة فی عاشورا مکروه ایضا بالعقل القطعی المستقل کما لایخفی واما الاحتمال الثانی
فی قلة الثواب یعنی القلة بالنسبة الی غیر معین فهو ایضا باطل بوجوه ثلثة الاول انه یلزم
علی هذا عدم الاطراد لان فی العبادات علی وجه واحد انوب من الجمیع والبواقی
اقل ثوابا منها فیلزم کراهتها وهو خلاف الاجماع والثانی هو الثانی والثالث من
الایرادات الواردة علی الاحتمال الاول واما الاحتمال الثالث یعنی ان مکروه العبادة
هو ما کان ثوابه اقل من ثواب الطبیعة فهو ایضا باطل بوجوه الاول ان کون هذا الفرد
منقصا للطبیعة انما هو لوجود منقصة فی هذا الفرد فنقول ح ان هذا الفرد مع التشخص
اما له حکم من الاحکام الخمسة او لا والثانی باطل للزومه خلو الواقعة عن الحکم و
علی الاول فاما حکم هذا الفرد هو الوجوب فهو خلاف الاتفاق واما الحرمة
فاولا انه خلاف الاتفاق وثانیا انه مستلزم للمطلوب هو اجتماع الوجوب والحرمة واما الاباحة
فهو خلاف الاجماع مع ثبوت المطلوب بها واما الاستحباب فکما مر واما الکراهة فیثبت
المطلوب لایقال هذا الفرد واجب بالوجوب المقدمی اذ الفرد مقدمة لانا نقول
مقدمیة الفرد للکلی باطلة بل هما موجودان بوجود واحد کما مر الثانی والثالث هو الثانی
والثالث من الایرادات الواردة علی الاحتمال الاول مضافا الی ان هذا الاحتمال فی تعلق

الاحکام

ان النهي تعلق بتعرض الرشاش مطلقا سواء كان في ضمن الصلوة او في غيرها الثاني ان تعرض الرشاش في ضمن الصلوة متعلق للنهي فان كان المراد الاول ففيه اولا انه يلزم كراهة تعرض الرشاش ولو في غير الصلوة وهو باطل بالاتفاق وثانيا فبانه يستلزم ان يكون الصلوة في الحمام بدون تعرض الرشاش غير مكروهة وهو ايضا خلاف الاتفاق فان قلت المراد كراهة الكون في مكان اعد للرشاش كما توهمه صاحب الفصول فلا يستلزم زوال الكراهة عند الامن من الرشاش قلت هذا خلاف ظاهر عبارة المورد كما لا يخفى فان قلت هذا وان كان خلاف ظاهر عبارته الا انا نورد هذا الايراد عليك قلت هذا خلاف الظاهر من قوله لا تصل في الحمام وثالثا فبانه يستلزم كراهة الصلوة عند تعرض الرشاش ولو في غير الحمام وهو كما سبق وان كان المراد الاحتمال الثاني فيرد عليه الايرادان الثانيان على الاحتمال الاول ولا يقال تعرض الرشاش علة للنهي والعلل الشرعية معرفات لا يلزم اطراد العلل فيها كما ان غسل الجمعة علته كالدفع ارياح الاباط ومع عدمها ايضا يستحب غسل الجمعة قلت الامر كذلك اذا كانت العلة منصوصة واما اذا كانت مستنبطة كما فيما نحن فيه فيلزم الاطراد وسادسا تعلق النهي بامر خارج الا ان تعرض الرشاش الذي هو منهي عنه ايضا مطلق والنسبة بينه وبين الصلوة عموم من وجه ففي مادة الاجتماع يلزم اجتماع الوجوب والكراهة لا يقال انا اذا قلنا ان الكون جزء للصلوة فليس المراد وجود المكلف اذ وجود الموضوع ليس جزء للعرض وليس المراد ايضا التحيز في المكان الذي هو من لوازم الجسم لان مفهوم

التحيز

التحيز خارج عن مفهوم الصلوة فكيف يكون جزء له بل المراد به الاكوان اي حصة في الحركات والسكنات كقيامه وقعوده وغير ذلك اذا عرفت ذلك فنقول النهي فيما نحن فيه تعلق بالتحيز في معرض الرشاش وهو ليس جزء للصلوة حتى يجتمع الامر والنهي في الصلوة في معرض الرشاش وهذا الايراد مما اورده صاحب الفصول على الفاضل القمي لانا نقول التحيز في معرض الرشاش امر كلي في احد افراده العقود في معرض الرشاش ومن احد افراده القيام في معرض الرشاش والقيام جزء للصلوة وهو على التحيز في معرض الرشاش لان الكلي والفرد موجودان بوجود واحد كما مر مرارا او يعرف به صاحب الفصول ففي القيام الذي هو جزء الصلوة يجتمع الامر بالصلوة والنهي عن التعرض للرشاش فان قلت المراد من مكروه العبادة مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها يعني ان الصلوة في الحمام حسن وغيرها احسن لا لوجود منقصة فيها قلت هذا يتحقق في صلوة البيت مع انها مباحة بالاتفاق مع انه يرد عليه الايرادات الواردة في قلة الثواب وسر الورود ان هذا الايراد من لوازم قلة الثواب فالجواب عن الملزوم جواب عن اللازم فان قلت المراد من المرجوحية حصول منقصة فيها لكن لا بالذات بل بالعرض اذ من فعلها يستلزم ترك الارجح فالكراهة بمعنى خلاف الاولى قلت يرد عليه ان الصلوة في البيت مكروهة عند المحكي بمعنى ايتانها في المسجد لان فعلها يستلزم ترك الارجح مع ان هذا خلاف الاتفاق فان قلت ينقح المناط في المنع اذ لو رخص الشارع الاتيان بالطبيعة في ضمن الفرد المحرم للزم منافاة الرخصة بخلاف الكراهة قلت عرض كل شيء بحسبه فكما ان الدواعي التحريمية ينافي الرخص التحريمي

فكذلك في التنزيهي ينافي الرخص التنزيهي فالفرق تعسف فان قلت الكراهة غير يعني ان المطلوب ترك الطبيعة عند ارادة فعل الفرد بدون فعل الغير لا كراهة قلت هذا خلاف ظاهر النهي مع ان الاصل في الكراهة يكون نفسيا واذا ظهر ثبوت الكراهة الاصطلاحية في العبادات فنقول الامر والنهي في الصلوة في الحمام مثلا اما تعلقا بالفرد فيثبت المطلوب لكنه خلاف الاجماع او بالطبيعة فكما سبق او الامر بالفرد والنهي بالطبيعة وهو ايضا خلاف الاجماع مع ورود بعض الايرادات اخر مثل انه يستلزم كون الصلوة في المسجد مكروهة بوجود الطبيعة المكروهة فيها وهو باطل فتعين تعلق الامر بالطبيعة والنهي بالفرد فيثبت المطلوب الا ان العبادات المكروهة التي لا بدل لها لا يجري فيها هذا الكلام لان الامر لو تعلق بالطبيعة والنهي بالفرد فلا زمه ايجاد الطبيعة في فرد اخر والا للغى الامر مع انه لا بدل فيها كما هو المفروض وهذا الايراد كما يرد علينا يرد على المانعين ايضا لما مر من فساد اخذ قلة الثواب في العبادات التي لا بدل لها واجاب الفاضل القمي عن هذا الايراد بان النهي التنزيهي في هذه العبادات باقية بحالها ولا امر لا يقال حيث لا امر فلا صحة والتالي باطل فكذا المقدم لانا نقول الصحة لا يستلزم كونها مطابقة للامر بل يجوز ان يكون للموافقة المحبوبية كما انك تحب ان يضيفك زيد بالقبنجان الرشت ولكن طلبك منه قبيح لكن لو اضافك بدون طلبك فقد اتى المحبوب وذلك ظاهر الا انه يرد على الفاضل القمي اما اولا فبان الظاهر من كلمات القوم في صحة العبادة المكروهة موافقة الامر لا موافقة المحبوبية وثانيا انه حيث لا امر

فليس

فليس من مواضع اجتماع الامر والنهي كما لا يخفى الا ان يقال التعبد لا انما كان بالعبادات المكروهة التي لها بدل لا بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها وثالثا ان وجود الحسن في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها غير معلوم حتى نقول بمحبوبيتها وان الصحة موافقة الامر ورابعا فبان مجرد الامر المحبوبية ذاتا لا يلازم الصحة الا ترى انه لا يصح الصلوة المبتدأة في المكان المغصوب مع انحصار المكان فيه فان الصلوة المبتدأة ذاتا محبوبة مع فسادها لو اتاها في الدار المغصوبة والحق من حل هذا الاشكال ان يقال اصل الصوم له فضيلة لكن كونه في هذا الزمان مثل يوم العاشورا يكون موجبا للقبح يقابل تلك الفضيلة ويساويها او يرجح عليها لكن لا بحيث يصير موجبا للعقاب فان قلت خصوصية العبادة اذا لم تكن راجحة فكيف يمكن نية التقرب بها الى الله تعالى وحيث لا يمكن فعلها بتلك النية فلا تكون عبادة لاحتياجها الى نية القربة ولا يمكن في المقام قلت يكفي نية القربة كون مطلق تلك العبادة راجحة وان كان كونها في هذا الوقت مرجوحا مثل الصلوة في المكان المغصوب فانها لو لم تكن باطلة من دليل خارج لكان الظاهر كونها صحيحة ويكفي في نيتها راجحية اصل الصلوة ولو كان ايقاعها في هذا المكان ربما اوجب العقاب يكون ازيد من ثواب الصلوة والحاصل انه لو صام احد يوم عاشورا طالبا للثواب الصلوة متقربا الى الله تعالى فربما يكون له ذلك الثواب لكن يقارنه ما يبطل ذلك الثواب لم يبق بعد كراهته فان قلت بناء ما قررته على القول بالاحباط والمحققون على بطلانه قلت اما اولا فبطلان الاحباط غير مسلم

ايراد على صاحب الفصول

في اجتماع الامر والنهي

ايرادات اربعة على الفاضل القمي

وما استدلوا عليه ضعيف وظاهر كثير من الاخبار والاثار تنادي بوقوعه وقد مر اليه الاشارة
في بحث الاوامر اجمالا الا ترى انا لو سلم بطلان الاحباط فانما نسلم في شيئين يكون
فعل احدهما طاعة والاخر عصيانا واما في الشيء الواحد الذي له اعتباران
يكون لاحدهما مصلحة وللاخر مفسدة وكان احد الاعتبارين غالبا على الاخر
او متساويا فلا نسلم بطلانه وبعض ولا نسلم الكلام يجري في هذه الصورة ايضا ضعيف
و قالثا فانا نقول لو جاز الاحباط فتم المطلوب وان لم يجز فنقول المراد
مما قررنا ان اصل العبادة في العبادات المكروهة يشتمل على حسن والخصوصية المقارنة
له على قبح بحيث اذا لاحظهما العقل الصحيح آثر تركه على فعله وحكم بانه لا يستحق
ابتغاء ذلك الثواب هذا هو محصل التحقيق في العبادات المكروهة ومنها
العبادات المباحة بالمعنى الاخص كالصلوة في البيت والتقرير كما تقدم و
منها العبادات الواجبة المستحبة كالصلوة في المسجد اي يحتمل احتمالات ثلثة تعلق
الاستحباب بالصلوة وتعلقه بنفس الكون في المسجد وتعلقه بالكون في المسجد
المتحقق في ضمن الصلوة والاحتمال الاخير باطل اذ المستحب قد يكون زمانيا و
الكون في الزمان من لوازم الجسم فلا معنى لاستحبابه من المستحبات الزمانية والفعل
والاحتمال الثاني ايضا باطل للنقض بالمستحبات الزمانية وبان الكون في المسجد
مستحب اخر لا كلام فيه وبان بين الكون في المسجد مطلقا وبين الصلوة عموم من وجه
فيقع مادة الاجتماع فيثبت المطلوب واما الاحتمال الاول فهو ايضا يحتمل احتمالات
اخر الاول تعلق الوجوب والاستحباب بالفرد وهو خلاف الاجتماع الثاني تعلقهما

بالطبيعة

بالطبيعة وهو ايضا خلاف الاجتماع الثالث تعلق الوجوب بالفرد والاستحباب بالطبيعة
فهو ايضا باطل لما سبق او الوجوب تعلق بالطبيعة والاستحباب بالفرد فالمطلوب ثابت
فان قلت المراد بالاستحباب كونه ارجح ففي هذا الفعل رجحانان احدهما واجب مانع
من النقيض والاخر ليس بمانع منه قلت مع انه يرد عليه ايرادات الواردة على
التوجيه في الكراهة يرد ان هذين الرجحانين اما تعلقا بالطبيعة او بالفرد او الوجوب
بالفرد والندب بالطبيعة والكل خلاف الاجتماع فتعين تعلق الوجوب بالطبيعة
والندب بالفرد وهو يثبت المطلوب في الجواز الثاني من ادلة الجواز بناء العقلاء
عليه فلو ان المولى امر عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن التصرف في ملك الغير فلو خاط
العبد في ملك الغير لعد ممتثلا وعاصيا اما الاول فلحصول المامور به واما الثاني
فلارتكابه المنهي عنه فان قلت الخياطة ذات... توضيحا وسقوط الامر به عند الاجتماع
مع الحرام متفق عليه فيخرج عن محل النزاع قلت الكلام في حصول الامتثال بالامر
لا سقوط الامر ونحن ندعي الاول فيحصل المطلوب ولا فرق في حصول الامتثال
في ضمن الفرد المحرم بين التوصلي وغيره لوحدة المناط فان قلت محل النزاع
في الاجتماع المصداقي بحيث يكون الشيء الواحد يصدق عليه المامور به والمنهي عنه
كالصلوة في الدار المغصوبة فان الحركات والسكنات يصدق عليها الغصب
والصلوة بمعنى انه يصح ان يقع المامور به محمولا بهذه الحركات والسكنات
وكذلك المنهي عنه واما مثل الخياطة فالكون ليس من اجزائه بل المنهي عنه في

في اجتماع الامر والنهي

الكون لا يصح حمله للمامور به اعني الخياطة فالخياطة في ملك الغير يصدق عليه المامور به ولا يصدق
عليه المنهي عنه وبعبارة اخرى الاجتماع فيما نحن فيه موردي قلت لا نسلم ان الخياطة
في ملك الغير تصرف في ملك الغير وهذا التصرف كان متعلقا للنهي فالاجتماع مصداقي
ولا فرق بينه وبين الصلوة في الدار المغصوبة نعم لو قال لا تكن في مكان كذا
وقال خط ثوبي فلا يبعد ان يقال ان النهي تعلق بالكون الذي هو من لوازم الجسم
والخياطة في هذا المكان ليس فردا لهذا الكون الذي كان متعلقا للنهي وان كان ملازما له
والحاصل ان هذا الايراد يمكن جريانه في الدليل الذي ذكره المشهور ولكنه لا يجري فيما ذكرناه
كما لا يخفى ثم ان المثال الذي ذكره المشهور محل القيل والقال وبه وقع الجدال
بين اهل الكمال ولكنا اعرضنا عنه لورود بعض الايرادات عليه بخلاف ما ذكرناه
ثم لو سلمنا اجراء البحث المذكور فيما ذكرناه فلنمثل بمثال اخر لا يتوهم بعض الايراد
عليه ولو كان في بادي النظر ايضا وهو ما لو امره المولى بمشي خمسين خطوة في كل يوم
ونهاه بعد زمان عن التصرف في ملك الغير فمشى العبد خمسين خطوة في ملك الغير
فيجتمع الامر والنهي كما لا يخفى الثالث انه لو لم يجز لما صح التصريح مع ان
في التصريح لا قبح عقلا كما لو ان المولى امر عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن الدخول
في الحرم ثم قال لو خالفت نهيي وخطت ثوبي في الحرم اثيبك لا تيانك بالمامور به
وامتثلت من هذه الجهة لكني اعاقبك على عدم امتثالك بنهيي وذلك ان هذا الكلام
من المولى لا استهجان فيه كما لا يخفى الرابع انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز

لكن

في اجتماع الامر والنهي

في ادلة المانعين

في المانع وجوه منها ان الامر والنهي

لكن لا دليل على الامتناع ايضا فرجع الى الاصل وهو مع القائلين بالجواز كما مر الخامس
ان المقتضي موجود اذ الاحكام متعلقة بالطبايع فان الامر متعلق بالطبيعة و
النهي باخرى ومقتضى الاول الامتثال في ضمن كل فرد والثاني مقتضاه العقاب في ضمن
كل فرد تحقق فالامر مطلق والنهي عام فوجود المقتضي لا شك فيه وانما الكلام في وجود
المانع ويكفينا رفعه بالاصل الا انا نذكر الموانع المتصورة وندفعها بالدليل
فنقول غاية ما يتصور للمانع امور الاول انه يستلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في
مورد الاجتماع بالنسبة الى الامر والنهي اذ الامر يستلزم المصلحة والنهي يستلزم المفسدة فاجتماعهما
في مكان واحد يستلزم اجتماع الضدين والجواب عنه ان المحل متعدد اذ الامر تعلق با
لطبيعة وهو حسن والنهي بطبيعة اخرى وهي قبيح وذو مفسدة فلم يجتمع الضدان في محل واحد
الثاني لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية بالنسبة الى المامور به والمنهي عنه اذ الاول
يستلزم المطلوبية والثاني يستلزم المبغوضية واجتماعهما في شيء واحد محال والجواب
ان المحبوب هو الطبيعة المامور بها والمبغوض هو الطبيعة المنهي عنها فالمحبوب شيء و
المبغوض شيء اخر فلم يجتمعا الثالث وجود المانع من جهة المامور به بانه يستلزم التكليف
بما لا يطاق بالنسبة الى المامور والمكلف فانه مامور باتيان هذا الفرد ومنهي عن
اتيانه ولو ذلك الا التكليف بما لا يطاق والجواب ان محل النزاع فيما اذا كان للمكلف
مندوحة عن الاتيان بالمامور به في ضمن الفرد الغير المحرم واما لو لم يمكنه ذلك فليس من محل النزاع
الان الرابع وجود المانع بالنسبة الى الامر بانه انه لو رخص اتيان الطبيعة المامور بها

ح رفع احد الخطابات فان اطرحنا قوله اقيموا الصلوة فيلزم رفع خطابين اعني اقيموا الصلوة
والمتوا اذ الاول موضوع والثاني حكمه فاذا اطرح الاول فيطرح حكمه ولو طرح لا
تغصب فيلزم طرح الاقوى اذ هو نهي والنهي اقوى دلالة فيلزم طرح اتموا فان قلت
قوله اتموا الصلوة مستفاد من قوله لا تبطلوا اعمالكم وهو نهي ودلالته اقوى قلت
لا تبطلوا من حقوق الله ولا تغصب من حقوق الناس والاول اسهل للطرح كما
لا يخفى وتمام طلب ذلك اجتماع الاحكام الخمسة ثنائية في خمسة عشر صورة كل مع مثله
مثل اجتماع الاستحبابي والوجوبي والمكروهي وغير ذلك فهذه صور خمسة واجتماع
كل مع ضده كالوجوب على الاربعة الباقية والاستحباب مع الثلثة الباقية وهكذا
وهذه عشرة فالمجموع خمسة عشر صورة ويمكن الاجتماع ثلثية ورباعية وخماسية كما في
الحمام جماعة فاجتمع فيها الوجوب والاستحباب والكراهة ويمكن كون فعل واحد بعضها
مستحبا وبعضها مباحا فهكذا مثل انه اقتدى بامام الجماعة حال كون الامام في المسجد
والماموم المذكور في خارجه ثم خرج من الصف الى ان تحقق حال كونه في المسجد تحت الماموم المذكور
في الركوع حتى دخل المسجد بناء على جوازه فركعة وقعت مباحة لكونها واقعة
في خارج المسجد وركعة وقعت في المسجد فهي مستحبة وبكل ذلك واضح المقام الثاني
في جواز الاجتماع في هذه الصورة ولكن في الاعم والاخص المطلق كقوله صل ولا
تصل في الدار المغصوبة والحق الجواز فيه ايضا عقلا للادلة الماضية الا ان

ههنا

ههنا اشكالا يرد على المجوزين ومحصله ان قوله لا تصل في الدار المغصوبة يحتمل ان يكون النهي
متعلق بالغصب المطلق وذكر الصلوة من باب احد الافراد وكما لو قال المولى لعبده ائتني كوز
الماء فان المراد الاتيان بالماء وذكر الكوز من باب احد افراده ويحتمل ان يكون النهي متعلقا
بالغصب في ضمن الصلوة ولكن انهما غير متبادرين من قوله لا تصل في الدار المغصوبة بل المراد
تعلق النهي بالصلوة في ضمن الغصب فح نقول هذا النهي كاشف عن ان المحبوب
ايجاد الكلي في ضمن غير هذا الفرد فهو مناف لتبعية الاحكام المصلحة اما ان الحسن في
الفرد دون الكلي فهو مخالف للاتفاق واما ان الحسن في القدر المشترك بين هذا الفرد وغيره
من الافراد ففيه انه لو كان الكلي القدر المشترك حسنا لكان جميع افراده حسنا من هذه الجهة
مع ان انتزاع المحبوب الصرف من الفرد المحبوب والمبغوض غير معقول فيتعين ان يكون
الحسن في غير هذا الفرد وهو المطلوب من عدم تعلق الامر بهذا الفرد فلا يجوز الاجتماع في الاعم
والاخص المطلق والجواب عن هذا الاشكال يتوقف على رسم مقدمتين الاولى ان
الكيفيات لا مدخلية لها في قوام الافعال الخارجية فزيد هو زيد سواء لحق او هزل
وسواء كان في السوق او في الدار ولكن هل الكيفيات مدخلية في قوام الافعال
الحق انه كذلك في الجملة لكن هل للزمان والمكان مدخلية فيه ايضا ام لا الحق العدم مثلك
لو صليت ركعتين في المسجد فلو فرضنا انك لم تفعلها في المسجد وفعلتها في الدار بلا
زيادة ونقصان فهذه هي ما صليتها في المسجد فلا مدخلية للزمان والمكان في
قوام الافعال اصلا كما لا يخفى الثانية ان النهي في قوله لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يتعلق

فيكون للامر تعلق خاص والمراد ان يكون متعلقا للمنهي فالمكلف اذا كان اعم او اخص او مساويا
للامر ج

بالكيفية بدون مدخلية الزمان والمكان بان يكون نحو الكيفية منهية عنها ولو وقعت في
غير هذا المكان ولكن اتفق وقوعها في هذا المكان واما انه تعلق بالكيفية مع مدخلية
المكان فخصوصية المكان لها مدخلية في تعلق النهي بالكيفية وعلى التقديرين المكان
هل هو من مقومات هذه الكيفية ايضا ام لا فان كان متعلقا بالكيفية فقط مع كون
المكان من المقومات ام لا لا يجوز الاجتماع يعني لا يجوز تعلق الامر بتلك الكيفية لوضوح
انها مبغوضة وعلى التقدير الثاني اعني تعلق النهي بالكيفية مع مدخلية المكان
فان قلنا بان المكان من مقومات تلك الكيفية ايضا فلا ريب في عدم جواز الاجتماع
لما مر لان الكيفية بواسطة احد اجزائها اعني المكان مبغوضة فكيف يتعلق بها الامر
وان قلنا بعدم المدخلية يعني عدم كون المكان من المقومات فيجوز الاجتماع لان
الامر تعلق بالكيفية والنهي تعلق بالمكان الذي ليس من مقومات تلك الكيفية
فلا مانع من اجتماع الامر والنهي لتعدد الجهة اذا عرفت تلك المقدمتين فاعلم
ان قوله لا تصل في الدار المغصوبة لم يتعلق النهي بالكيفية بدون مدخلية المكان
لان كيفية الصلوة من حيث هي لا مفسدة فيها بالاتفاق فلا يتعلق النهي بها فتعين
تعلق النهي بالكيفية مع مدخليته ولا شك ان المكان ليس من مقومات الكيفيات
كما ثبت في المقدمة الاولى فتعين الاحتمال الاخير اعني تعلق النهي بالكيفية مع
مدخلية المكان وخروجه عن قوام الكيفية وقد مر ان اجتماع الامر والنهي يجوز
ح المقام الثالث في الوصف اللازم اعلم ان الوصف اللازم للشخص بالعهد
وورود الامر والنهي في الشريعة لعدم الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل يلزم

اما تعلقهما

اما تعلقهما بالاصناف او الانواع واما اللازم للماهية فان كان بين المامور به والمنهي عنه
عموما من وجه كقوله اغتسل ولا ترتمس فالحق الجواز فيه اذ الامر تعلق بالجنس والنهي تعلق
باحد انواعه اعني الارتماس والنسبة بينهما عموم من وجه فالجهة متعددة وان كان بينهما
عموما مطلقا كقوله اغتسل ولا تغتسل ترتيبا فالحق عدم الجواز فيه لان الاشكال المتقدم
جار ههنا ولا يمكن ان يقال النهي تعلق بالكيفية مع مدخلية الارتماس وهو خارج عن قوام
الكيفية كما في المكان بالنسبة الى الصلوة لان الارتماس جزء من الكيفية الا ان يقال
انه وان كان جزء الا انه يمكن عقلا ان يكون هذا الغسل الارتماسي من حيث الجنس حسنا
ومن حيث الفصل قبيحا فيصير الحق الجواز فيه ايضا المقام الرابع في الاجتماع الامر
بمعنى انه لا مندوحة للمكلف الا الاتيان بهذا الفرد وبعبارة اخرى الاجتماع انما كان
بسبب الامر والمامور كما لو حبس في المكان المغصوب وامره بالصلوة ونهاه عن الغصب
فالحق عدم الجواز ولا ارتياب فيه مخالفا والعقل يحكم بقبح هذا التكليف المقام الخامس
في الجواز والعدم بالنسبة الى الدلالة اللفظية اما الوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيه
بحسب الدلالة اللفظية بل فهم التخصيص متعين واما في العرض المفارق فان كان بينهما
عموما مطلقا فهو محل النزاع في بحث دلالة النهي على التخصيص لفهم من حيث العرف لفهم
التخصيص ووجوب اتيان المامور به في غير الفرد المحرم واما العموم من وجه فان كان من
العبادات فاما يفهم العرف التخصيص او يكون هذا الكلام مجملا عند العرف

فيصير الشك في المقتضي فلا دليل على الصحة وان كان من المعاملات فربما يفهم العرف
التخصيص كقوله لا تبيعوا وقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم فلو باع السلاح بالمشرك الحربي فلا
يصح بيعه بفهم العرف وربما يفهم عدم التخصيص كما في قوله اوفوا بالعقود وقوله
ذروا البيع في وقت النداء يعني لا تبيعوا فلو باع وقت النداء يجب الوفاء بالعقد
فالعرف يفهم عدم التخصيص ويعمل بقوله اوفوا المقام السادس في الجمع الامر
ولكن فيما لو كان سبب الجمع هو المامور كما دخل دار غيره غصبا فتعلق عليه الامر
بالخروج والنهي عنه لانه ايضا غصب فهل يجوز اجتماع الامر والنهي كما ذهب
اليه ابو هاشم واكثر المتاخرين على ما حكاه او يقرّ الامر ويرتفع النهي مع اثره على العقاب
كما هو مذهب ابن الحاجب او يرتفع النهي مع بقاء اثره كما هو مذهب امام الحرمين فخر الدين
الرازي وتحقيق ذلك في هذا المطلب يتم برسم مقامات اربعة الاول في ان التكليفين
هل يبقيان ام لا الثاني بعد فرض ارتفاع الامر هل يبقى اثره ام لا الثالث
انه بعد فرض بقاء الاثر عقلا هل يبقى شرعا ام لا الرابع في تشخيص الاهم يعني انه
هل هو الامر او النهي وقبل الخوض في المقامات نذكر مقدمة وهي ان الامتناع
بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فيه خلاف المشهور انه ينافي الاختيار وذهب
بعض بعدم منافات الامتناع بالاختيار للاختيار ويمكن ان يكون النزاع بينهم
لفظيا بان يكون مراد القائل بالمنافات خطابا ومراد القائل بعدم المنافات عقابا

بعدم المنافات

بعدم المنافات عقابا لا خطابا الا انه بعيد محل النزاع الامتناع بالاختيار مع سلب الاختيار
كما لو امره بالوضوء وقت الطهر فقطع المكلف يده قبل الطهر فوقت الطهر ليس الاختيار
باقيا الا انه امتنع بالاختيار فهل عليه وقت الطهر العقاب على الوضوء دون الخطاب
او هما متحققان عليه وقت الطهر اما مع بقاء الاختيار كما لو سلم الكافر وقت الطهر
فامتنع بالاختيار وقت الطهر ولكن الاختيار باق في حقه بان يسلم ويصلي وقت
الطهر وقد وقع الاتفاق على ان الامتناع بالاختيار مع بقاء الاختيار لا ينافي
الاختيار واما مع عدم البقاء فالحق ان العقاب باق بخلاف الخطاب لان
الخطاب قبيح فلو ان المولى قال لعبده لا تصعد السطح لانك لو صعدته تسقط منه
وينكسر رجلك وهو حرام عليك فالعبد صعد السطح وسقط منه فحين كون العبد في الهواء
قبل الوصول الى الارض يقبح الخطاب من المولى بان يقول لا تكسر رجلك واما العقاب
عليه فصحيح وعليه بناء العقلاء وفهم العرف والقوة العاقلة اذا عرفت تلك المقدمة
فنقول اما المقام الاول فالحق عدم بقاء التكليفين بل يرتفع عن الامر
او عن النهي لانه تكليف بما لا يطاق وقبيح لما تقدم واما المقام الثاني فالحق
بقاء اثر الخطاب الذي ارتفع اعني العقاب عقلا لا يقال العقاب انما على فعل المنهي عنه
وليس موجودا في المقام اذ الفرض انتفاء النهي واما على ترك المامور به
ليس ايضا لانه فعل المامور به لانا نقول العقاب انما كان على فعل المنهي عنه

الذي تعلق النهي به قبل الدخول في الارض المغصوبة اي قبل الدخول كان الغصب عليه حراما
حتى الغصب بنحو الخروج عن ملك الغصب وبعد الدخول ارتفع هذا النهي الا انه يعاقب
على فعل هذا المنهي عنه كما لا يخفى واما المقام الثالث فالحق ان بقاء الاثر
شرعا محل كلام لعدم انصراف اخبار العقاب على مثل ذلك الفرض بحيث الادلة
العرفية واما المقام الرابع فالحق ان المقامات مختلفة فربما كان الاهم
الامر عرفا كما في مثال الخروج فان الامر اهم عرفا وربما كان الاهم الامر
لكن عقلا كما في لو ادخل حرمه في فرج محرم فالامر بالاخراج متحقق في حقه مع
انه ايضا زنا وحرام مثلا فالعقل يقدم الامر بالاخراج وقد يكون الاهم
النهي كما في الامر باتمام الصلوة والنهي عن الغصب فلو صلى في الدار المغصوبة
يتعلق عليه هذا الامر مع هذا النهي ولكن الشرع يقدم النهي عن الغصب لكونه
من حقوق الناس والامر بالاتمام من حقوق الله والاول مقدم فلابد من لحاظ المقامات
حتى لا يشتبه عليك الامر ثم ان الفاضل القمي ذهب الى انه مامور بالخروج ومنهي عنه
والتكليف بما لا يطاق وان يلزم هنا الا انه جائز اذا كان السبب هو المكلف
ثم اعترض على نفسه بان الخروج خص من الغصب فيفهم العرف التخصيص واجاب
بان الخروج مامور به لانه تخلص من الغصب وهو اعم من الغصب من وجه
ان انحصر افراده في الخارج في الخروج الا ان العام الذي افراده منحصر في
الخارج في فرد بحسب العادة او بنفس الامر لا يخرج عن كونه عاما بل يعامل معه معاملة

العموم

العموم في باب التعارض ثم قال فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على التصريح بها في
كلامهم انتهى محصله وفيه نظر اما اولا فبان التكليف بما لا يطاق قبيح حتى فيما
لو كان بسبب من المكلف كما مر واما ثانيا فبان معاملة العموم مع هذا العام غير مسلم
بل متعلق الخطاب في هو الفرد وسر ذلك بان العادة مخصصة للعام ولعله يجي
الاشارة اليه واما ثالثا فبان هذا في العرف لا يعد عاما لعدم الاستغراق فيه عرفا
بالفعل والمدار عليه واما رابعا فبان فرض الانحصار العادي ممنوع لامكان
التخلص بفرد اخر الا ان يكون هذا الفرد عاديا ايضا وهو خلاف الفرض وجاء
فبان حمل الغير المكلف على ظهره كما مثله لبيان فرد اخر للخروج اما بدون الاختيار
فهو خارج عن موضع البحث واما مع الاختيار فيصير من الافراد العادية ايضا وسادسا
فبان التصريح من القوم في الفائدة المذكورة موجود الا انه يوذن بخلاف ما حكم
بمعنى ان العام المنحصر افراده في الخارج في فرد ذكروه القوم الا انهم عدوه من غير العموم
ولم يعاملوا معه معاملة العموم وسابعا فبان الدليل الامتناع غير منحصر في التكليف بما
لا يطاق بل هو مستلزم لاجتماع التضادين ايضا فتم وثامنا فبان صاحب الاوامر
اما طالب للخروج فهو ليس منهيا عنه واما طالب لعدم الخروج فلا يكون مامورا به

اصل

هل الاصل في العبادات الصحة او الفساد وهل الاصل الجواز او الحرمة وكذلك
المعاملات ولم نر من تعرض لهما على التفصيل بل ذكروا هذه المسئلة في كلماتهم المتشتتة

في اجتماع الامر والنهي

ليراجع على ما فيه على الفاضل القمي

وصور المسئلة كثيرة اذ الشبهة اما في الحكم التكليفي او الوضعي الحكمي او الوضعي الموضوعي مع كون
الشك في فعل النفس او الغير المسلم او الغير الغير المسلم او الكافر فههنا مقامات
المقام الاول في الشك في الحكم التكليفي والكلام فيه يقع في امرين الامر الاول في الشبهة
الحكمية التكليفية في العبادات ذهب الفاضل القمي فضل الله حسناته على سيئاته الى ان
الاصل فيها عدم الجواز والحق التفصيل وفيه يظهر ضعف كلام الفاضل القمي على اطلاقه
بيان ذلك ان العبادة اما معلومة الجواز او معلوم عدم الجواز او مشكوك الحال ومحل الكلام
بها الاخير وعليه اما ان الشك في الاندراج مثل لو قطع بورود الامر بنافلة المغرب وشك
في جزئية السورة لها فالفاضل القمي يقول بالبرائة ههنا في بحث اصالة البرائة ومقتضاها
الجواز لاصالة عدم الجزئية نعم لو قيل باصالة الشغل في هذه الصورة لتم القول بان
الاصل عدم الجواز بدون السورة لكنه خلاف مذهب هذا الفاضل واما ان الشك
في بقاء الامر مثل ما لو صلى العشاء في الحضر وركب السفينة وذهب في زمان نصف ساعة
الى عشرة فراسخ وذلك ان الامر بنافلة العشاء وارد في الحضر وغير وارد في السفر وشك
انه مسافر ام لا والحاصل ان الشك في بقاء الامر ومقتضى الاستصحاب الجواز واما ان
الشك في اصل ورود الامر مع عدم كون الشك عقلائيا كما لو احتمل ان الصلوة التي
كانت ركعاتها عشرين فهل يجوز هذه الصلوة ام لا لا شك في ان الاصل عدم
الجواز واما ان الشك في اصل ورود الامر مع كون الشك عقلائيا ففي ان احتمل
الحرمة الذاتية غير الحرمة الشرعية فلا شك ان الاصل عدم الجواز وان لم يحتمل الا الحرمة التشريعية

فان اتى به لقصد المطلوبية الواقعية فالاصل عدم الجواز وان اتى به لقصد المطلوبية الظاهرية
فالاصل الجواز للاخبار الدالة على التسامح وفي غير تلك الصورة من صور الشك في ورود
اصل الامر الاصل عدم الجواز لعدم جريان ادلة التسامح فالاطلاق كلام الفاضل القمي
لا وجه له الامر الثاني في الشبهة الحكمية التكليفية في المعاملة ذهب الفاضل القمي الى
عدم الجواز كما لو شك في جواز كري البيض والحق الجواز نظرا الى ادلة البرائة غاية الامر عدم ترتب
الاثر ولا ينافيه الجواز التكليفي فكلام الفاضل القمي لا وجه له المقام الثاني في الشبهة
الوضعية الموضوعية والكلام فيه يقع في مواضع الموضع الاول في الشك في فعل الغير الذي
هو اثنا عشر وصور الشك فيه ستة الاولى ان يكون الحامل عالما بان الفاعل له مذهب
يوافق مذهبه ولكن يحتمل ان الفاعل اتاه بغير الوجه الشرعي للسهو او النسيان او العصيان
او الغفلة الثانية ان يعلم الحامل ان مذهب الفاعل مخالف لمذهبه ولكن لا يعلم ان الفاعل
فعله بمذهبه او بمذهب الحامل مثل ما لو كان الموطن مذهبه ان تطهير الثوب يحصل بالغسل مع العصر
ومذهب الامة تطهيره بالغسل بدون العصر فامر بغسل ثوبه وغسلها فهل يحمل فعلها
على الصحة ام لا تم في هذه الصورة واما ان مذهب الحامل اولى واحوط كالمثال المذكور واما
ان يكون مذهب الفاعل احوط كعكس المثال المذكور الثالثة ان يعلم الحامل ان
الحامل ان الفاعل لا مذهب له اي ليس مجتهدا ولا مقلدا فيحتمل ان يكون فعله على
الوجه الشرعي من باب القضية الاتفاقية ويحتمل عدمه الرابعة ان لا يعلم ان له مذهبا

ولكن لا يعلم ان مذهبه مخالف لمذهب الحامل ام لا الخامسة ان لا يعلم ان له مذهبا ام لا
السادسة ان يعلم ان له مذهبا مخالفا لمذهب الحامل ويعلم ان الحامل فعله بمذهبه كما
لو علم ان الشيعة باع بيع معاطاة وهو فاسد على مذهب الحامل دون مذهب الفاعل
وهذه الصورة وان كانت خارجة عن محل النزاع لان الموضوع ليس مشكوكا الا ان البحث فيه
لازم لا تمامية ساير الصور والاحتياج اليها اكثر فهل يحمل فعل المسلم على الصحة في تلك
الصور ام لا لتحقيق المقام يحتاج الى تفصيل الكلام فنقول الحق في الصورة الاولى الحمل فعل
المسلم على الصحة لوجوه الاول الاجماع المنقول عن السيد الاستاد صاحب الفوائد الثاني
الاجماع المنقول عن المؤسس الثاني العالم العفيف شريف العلماء رحمه الله تعالى الثالث
الاجماع المحقق الى آخر انه لو لم يحمل في هذا المقام على الصحة للزم العسر والحرج المنفيان في
الشريعة فليس باب المعاملة والمعاشرة مع المسلمين الى آخر الاخبار المعمولة المعتمدة عند الاصحاب
كقوله عليه السلام احمل امر اخيك المسلم على احسن الحال ولو لم يعمل بها في تلك الصورة لما صح الحمل
ساير الصور بطريق اولى فلا يجري لتلك الاخبار السادس السيرة القطعية فان بناء اهل
الاسلام في جميع الاعصار على الحمل على الصحة في تلك الصورة فان قلت هذه الادلة اصول ثانوية
وادلة واردة والكلام في بناء الاصول الاولية قلت عرض الان في بناء الاصل المعتمد عليه
وهو ما ذكرنا والحق في الصورة الثانية فيما لو كان مذهب الفاعل احوط فلا كلام فيه بل يحمل
على الصحة واما لو كان مذهب الحامل اعلى واحوط فقال الفاضل القمي في كتب الصحيح والاعم

ايراد على الفاضل القمي

في بيان الثمرة انه لو نذر ان يعطي درهما لمن صلى فرأى شخصا يصلي فعلى الاعمى يبرء نذره باعطائه
بخلافه على الصحيح اذ يلزمه التفتيش عن احوال المصلي ولا يكون حمل فعل المسلم على الصحة اذ غايته
الحمل على الصحة عند الفاعل دون الحامل انتهى محصلا وفيه اما اولا فبان اطلاق النذر
ينصرف الى الصحيح فعلى الاعمى ايضا يلزم الفحص وثانيا فبان فعل المسلم محمول على الصحة الواقعية
لا الظاهرية والا للزم العسر والحرج كما مر فظهر ان الحق في تلك الصورة الحمل على الصحة
الواقعية كما ان الحق الحمل على الصحة في الصورة الثالثة والرابعة والخامسة لجريان
بعض الادلة السابقة كالسيرة وغيرها ولا فرق في تلك الصور بين الشيعة غير الاثنا عشرية
او المسلم غير الشيعة او الكافر لجريان بعض الادلة السابقة واما الصورة السادسة فان كان
الشك في فعل الشيعة فان كان من باب النجاسة والطهارة فالحق الاجتناب لعدم جريان الادلة
وان كان من الامور الدائمة كالعقد والنكاح وغير ذلك مثل ما لو كان مذهب الفاعل عدم
تحقق الرضاع بعشرة رضعات ومذهب الحامل تحققه بها فنكح اخته من الرضاع بعشرة رضعات
وصار الحامل وصيا للفاعل فهل يعطيها الارث بناء على مذهب الفاعل او لا يعطيه بناء
على مذهب الحامل لفساد العقد فالحق الحمل على الصحة لبعض الادلة الماضية وكذا
الحال في فعل المخالف واما الكافر فان قرر الشارع له دينا في هذا المقام فالحمل
على الصحة لازم كقوله صلى الله عليه وآله لكل قوم نكاح وامثال ذلك ومثل تقريره دين اهل
الكتاب اذا اعطوا الجزية بالاسلام والا فلا يحكم بترتب الاثار الموضع الثاني

في الشك في النفس فان كان في محله فيلزم الاعادة وان مضى عن محله فالاصل وان كان عدم ترتب الاثار
والحكم بالفساد لكن بناء العقلاء على الحمل على الصحة لاصالة عدم السهو والنسيان او غير ذلك
والمتتبع على ما عليه بناء العقلاء **الموضع الثالث** في ذكر بعض القواعد المتفرقة في اصالة
حمل فعل المسلم على الصحة فنقول قد يكون حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية كالمواضع
التي ذكرت انفا وربما يلزم الحمل على الصحة عند الفاعل وذلك فيما اذا لم يرجع الامر الى
الحامل كما لو راى يدا اجنبية في يد الطبيب والفرض عدم رجوع امرها الى الحامل الا في الشهادة
ولا غير ذلك فيحمل على الصحة عند الفاعل ولكن لو رجع الامر الى الحامل كما لو كان الطبيب
عادلا عنده ثم راى يد اجنبية في يده واراد الشهادة على عدالته يحمل على الصحة الواقعية
للادلة السابقة وقد لا يحمل فعل المسلم على الصحة كما فيما لو راى شخصا يغتب مسلما فيلزم النهي
عن المنكر ولا يجوز حمل فعله على الصحة بان المسلم المغتاب لعله كان متجاهرا بالفسق ففي
امثال هذه المواضع لا يحمل فعله على الصحة لان هذه القاعدة ههنا متعارضة فكما
يحمل فعل الغيبة على الصحة فنحن نحمل فعل المغتاب على الصحة ثم قد لا يحمل على الصحة فعل
المسلم في مواضع مع عدم وقوع التعارض كما في ما لو راى الواطئ يشربون الخمر فبناء
العقلاء ليس حمل فعلهم على الصحة بانهم لعلهم كانوا مراضى وقاعدة تلك المواضع ما ‏ العلم
لو حصل العادة بان فعله كان محرما وذلك ظاهر **المقام الثالث** في الشبهة الوضعية
الحكمية واما في العبادات فقد جريانه سابقا في الحكم التكليفي اذا الجواز فيها مستلزم للصحة
وعدمها للفساد وفي كل ما صار الاصل الجواز فالاصل الصحة وما لم يكن فبالعكس واما

المعاملة

في تأسيس الاصل في المعاملة

المعاملة فالاصل الاولي الفساد وعدم ترتب الاثار لان ترتب الاثار امر حادث والاصل عدمه
والثاني انما هو في ان هذا الاصل هل انقلب باصل ثانوي ام لا فيه نزاع وتشاجر بين
العلماء ويمكن التمسك في انقلاب الاصل بالاخبار الدالة على حمل فعل المسلم بالصحة وفيه
ان اصالة حمل فعل المسلم ليس دليلا شرعيا بل كلما تميز صحيح عن فاسده وشك ان فعل المسلم
هذا الفعل هل هو على وجه الصحة او الفساد فالاصل ان يكون على وجه الصحة واما ما لم يميز
صحيحه عن فاسده وشك في فعل المسلم فلا يحمل على الصحة مثلا لو شككنا في كسر البيض وصدور
عن مسلم فلا يمكن ان يقال يحمل فعل المسلم على الصحة وان كان الدليل هو قوله تعالى اوفوا
بالعقود ففيه اما اولا فبانه اخص من المدعى اذ الكلام في مطلق المعاملات والاية لا
تشمل الا العقود وفي الايقاعات لا ينقلب الاصل الاولي واما ثانيا فبان غاية ما يستفاد
من الاية الشريفة لزوم الوفاء بالعقد واعطاء الثمن واخذ المثمن واما ملكية الثمن
والمثمن فلا يدل عليه الاية الا ان يقال وجوب الوفاء بالعقد يدل على الملكية ولكن
والا يقال بالالتزام العرفي مع ان كل من قال بوجوب الوفاء قال بترتب الاثار ايضا
وثالثا فبان الاية من الخطابات الشفاهية وتختص بالحاضرين وهم اما لم يصدر من
جميعهم عقد لا قبل الخطاب ولا بعده ولا حاله وهو باطل اذ التكليف بالوفاء مع عدم
الصدور اما تنجيزي بمعنى ان ايجاد العقد يجب عليهم حتى يوفوا به فهو باطل بالاتفاق
واما تعليقي فهو قبيح على العالم وبانه لا يصدر منهم عقدا اصلا مع ان كون كلهم
ممن لم يصدر عنه عقد اصلا من اول عمره الى اخره في غاية البعد واما صدر
من بعضهم عقد دون بعضهم لم يصدر عقدا اصلا فمن لم يصدر عنه عقدا اصلا يلزم المحذور الذي

واما ان جميعهم صدر منهم عقد في الجملة اما حال الخطاب او بعده او قبله وهذا الاية متعين في الاية
لبطلان الاوليين ثم نقول الاية مجملة لان العقود الصادرة من المخاطبين غير معلومة
حتى يحمل المشكوك عليها لا يقال المراد العقود الممكنة الصدور اعم من الصادرة وغيرها
وهذا الظاهر فيحمل عليها لانا نقول الظاهر على تقدير الاول ان يكون ارادة خلافه موهما
للاغراء بالجهل وهذا الظاهر حجة الثاني الظاهر الذي لا اغراء بالجهل في ارادة خلافه
كما فيما نحن فيه اذ لعل الله لعلمه كان يعلم عدم صدور العقود الفاسدة منهم فاوجب
عليهم الوفاء بكل عقد صدر منهم ولا اغراء بالجهل في ارادته وهذا الظاهر لا دليل على
حجيته لا من الاجماع لانه امر لبي يقتصر على القدر المتيقن ولا العقل اذ الاغراء
بالجهل في ارادة خلافه ولا الاية للزوم الدور وفيه ان هذا الظاهر حجة عند اهل العرف
وهم يفهمون من هذا الخطاب كل العقود الممكنة الصدور الا ما خرج ورابعا فبان
العقد في اللغة ما يعبر عنه بالفارسية بگره وهو ههنا غير مراد جزما فيلزم الحمل على المعاني
المجازية فمنها الحمل على مطلق العهود ومنها العقود المتعارفة في زمن الشارع ومنها
العقود الصحيحة الواقعية واقرب المجازات عرفا هو المعنى الاول وح يلزم تخصيص الاكثر
اذ اكثر من العهود لا يجب الوفاء بها وتخصيص الاكثر وان كان جائزا الا انه مرجوح كما
سيجيء ولا يمكن الحمل على المعنى المعروف عند المتشرعة اي الايجاب والقبول اللفظي
اذ المعنى المتشرعي ان كان يحمل خطابات الشرع عليه سواء قلنا بثبوت الحقيقة
الشرعية او لم نقل كما مر في بحث الحقيقة الشرعية الا انا نقول لفظ العقد اما وضع

للصحيح

للصحيح او الاعم فان كان الاول فظاهر ان الاجمال واضح وان كان الثاني فلا مفر من تخصيص الاكثر
فيصير الاية مجملة وفيه اما اولا فبان تخصيص الاكثر مرجوح على فرض جوازه اذا لم يبق للعام
بعد التخصيص كثرة يعتد بها عرفا واما لو بقي كما فيما نحن فيه فان اصناف العقود اللازمة
كثيرة فلا يكون مرجوحا وثانيا فبان العام اذا كان اصنافيا فالمعتبر عند القائلين بعدم
جواز تخصيص الاكثر بقاء اكثر الاصناف وان خرج اكثر الافراد وفيما نحن فيه العموم اصنافي
بمعنى ان المراد كل صنف من اصناف العقد بيعا كان او اجارة او صلحا او غير ذلك ولا شك
ان اصناف العقود اللازمة الباقية اكثر من الخارجة اعني العقود اللازمة كالبيع وغيره اذ
اللازمة تقرب بخمسة عشر والجائزة تقرب بعشرة نعم نعم اكثر الافراد خارج ومخصص اذ كل واحد
من العقود اللازمة مشروطة بشرائط كثيرة كلما انتفى واحد من الشروط فيصير فاسدا او مخصصا
عن تحت الاية الا ان المعتبر بقاء اكثر الاصناف وهو متحقق ثم ان المراد بالاصناف
اعم من الانواع وثالثا فبان الظاهر من كلمات القائلين بعدم جواز تخصيص الاكثر
بقاء الاكثر التحقيقي لا التقديري فخروج اكثر الافراد التقديري جائز عندهم ظاهرا اصل
ما نحن فيه فان الافراد الخارجة التي جعلته اكثر من الباقي افراد فرضية لا تحقق لها
في الخارج فاخراج مثل هذا الاكثر غير مضر بالتخصيص وليس هذا من مصاديق تخصيص الاكثر
ووجه ظهور بقاء الاكثر التحقيقي من كلماتهم ان مستندهم في عدم تخصيص الاكثر هو
الاستهجان العرفي ولا شبهة انه لا استهجان عند اهل العرف في تخصيص الاكثر التقديري
اذا عرفت ذلك فنقول فيما نحن فيه ان العقود الوضعية اكثرها خارجة ويلزم تخصيص الاكثر

وهو جارية في مثل هذا القبيل الذي ان اكثر الافراد المحقق اي الجاري تحت الاية الشريفة كما لا يخفى والعجب من صاحب الضوابط انه سلم الافراد الثالث وحكم باجمال الاية ولم يتنبه لهذه الاجوبة مع ان بعضها يفهم من كلامه بالنظر الدقيق في مباحث التخصيص فالحق اذن انعقاد الاصل الاولي في خصوص العقود في المعاملات فان قلت قد ورد في بعض الروايات ان المراد بالعقود في هذه الاية العهود التي اخذها الرسول صلى الله عليه وآله في عشرة مواضع فنزلت الاية الشريفة للوفاء بهذه العهود فلا ربط للاية بما نحن فيه وفي بعض الروايات ان المراد العهود الواقعة بين المسلمين في زمن الجاهلية كان يعاهد بعضهم نصرة اخرى احتمالا فنزلت الاية لئلا يتوهم انتساخ تلك العهود بالاسلام ولا ريب ان الاية ح لا دخل له بما نحن فيه لا يقال الروايتان المذكورتان معارضتان بالرواية التي عليها الاصحاب اعني المعنى الذي ذكرناه فتبقى سليمة عن المعارض لانا نقول احدى الروايتين معارضة بما عليه الاصحاب فالرواية الاخرى سليمة عن المعارض قلت كلاهما انما هو في المعنى الظاهر واما المعنى الباطن فنسلمه ورواية خلافه على في مقام البطن كما ان الاصحاب عملوا في مقام المعنى البطن واما في المعنى الظاهر فلا شك ان عمل العلماء على الرواية الدالة بما ذكرناه اعني العهود التي في المعاملات ثم يمكن الاستدلال على اصالة الاصل بقوله تعالى احل الله البيع الا انه مختص بنوع من العقود ووجه الاستدلال ان الحلية يستلزم الحكم الوضعي اعني الصحة بالالتزام العرفي ثم يرد عليه ايضا بعض الاشكالات السابقة والجواب هو الجواب اصـــــل

الى النهي

هل النهي يدل على الفساد ام لا والكلام فيه يتوقف على رسم مقدمات تتضح الحال ويرتفع الاشكال المقدمة الاولى في اقوال المسئلة وهي احد عشر قولا الاول اقتضائه الفساد مطلقا عبادة كانت او معاملة لغة وشرعا وهو مذهب المحقق والعلامة على ما حكي الثالث الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وبعض اخر الرابع مثل الثالث الا في صورة واحدة وهي ما اذا رجع النهي في المعاملات الى امر مقارن للعقد غير لازم عنه بل منفك كالنهي عن البيع وقت النداء وهو مذهب المتمسك الثاني في تمهيد القواعد الخامس الدلالة في العبادات مطلقا دون المعاملات شرعا ولغة وهو منسوب الى المحقق وصاحب المعالم والاحد قولي العلامة في التهذيب السادس الدلالة في العبادات مطلقا واما اذا كان النهي لنفسه او لوصفه الداخل مطلقا او لغيره دون المعاملات مطلقا وهو مذهب العلامة في النهاية على ما حكي السابع الدلالة في العبادات شرعا لا لغة دون المعاملات مطلقا نسبه المحقق الجواد في شرح الزبدة على ما حكي الى اكثر اصحابنا الثامن الدلالة في العبادات لغة دون المعاملات شرعا ان تعلق بها لعينها كبيع الميتة او لصفة لازمة لها كنكاح الشغار ونفيها في غير ذلك مطلقا نسب ذلك الى بعض الفضلاء التاسع اقتضاء الفساد مطلقا لغة دون المعاملات كما عن ثلثة من العامة العاشر الدلالة على الصحة وهو مذهب ابي حنيفة وصاحبيه اعني تلميذيه ابا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وحكي ايضا عن الامام الرازي في المحصول الحادي عشر الدلالة في العبادات شرعا ولغة وفي المعاملات شرعا خاصة ونسب الى الاصحاب المناهج وقول الفاضل المازندراني بانه لم يقل احد بالفساد في اللغة وحدها دون الشرع مما لا وجه له كما عرفت ووجه القائل الان يقال لا يتحقق القول بعد ولم يكن

قوله قبله المقدمة الثانية اعلم ان للعبادات والمعاملة تعاريف لا يخلو اكثرها من الخلل منها ان العبادة ما يشترط فيها نية التقرب من جهة نية التقرب والمعاملة ما لا يشترط فيها نية التقرب من حيث انه لا يشترط فيها نية التقرب وانما قيد بالحيثية ليدخل المعاملة التي تصير عبادة على بعض الوجوه كالبيع الواجب او التجارة المستحبة وغير ذلك فالبيع من هذه الحيثية عبادة ومن حيثية عدم نية التقرب معاملة ويرد على عكسه نفس النية فانها عبادة ولا يحتاج فيها الى نية اخرى والا لزم التسلسل وايضا يخرج معرفة الله فانها من العبادات ولا يشترط فيها نية التقرب بل لا يمكن الاشتراط لان نية التقرب يحتاج الى معرفة المتقرب اليه وليس للمكلف بدوا عارفا به حتى ينوي التقرب اليه في معرفته ومنها ان العبادة هيئة اعدت للاطاعة والانقياد والمعاملة خلافها فيخرج النذر عن العبادة لعدم كونه هيئة مخترعة مع انها عبادة والعبادة بالمعنى الاول اعم من الثاني والمعاملة بالمعنى الاول اخص من المعاملة بالمعنى الثاني ومنها ان العبادة ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء والمعاملة خلافها وينتقض عكسه بغسل الطهارة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال وغيرها وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولم يعلم انحصار مصلحتها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة وامثاله ومنها ان العبادة ما كان الغرض الاهم منها الاخرة اما لجلب النفع او دفع الضرر والمعاملة ما كان الغرض الاهم منها الدنيا سواء كان لجلب النفع او دفع الضرر والحق ان العبادة حقيقة في

النكاح

مع الدلائل

المعنى الاول للتبادر ولعدم صحة السلب واطلاقه على المعنى الثاني من باب اطلاق الكلي على الجزء اذ ما فيه النية اعم من الهيئة المخترعة فاللازم في المعنى الثاني الاطلاق نظرا الى عدم صحة السلب عن المعنى الاول فان قلت لا يصح سلب النكاح عن العبادة بعد التقييد كقوله النكاح لوجه الله ليس بعبادة وعدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا كان على سبيل الاطلاق كما يقال لا يصح ان النكاح ليس عبادة والا فان قوله رأيت اسدا يرمي لا يصح سلب الاسد بقيد الرمي عن الرجل الشجاع مع انه مجاز فيه قلت عدم صحة السلب مقيدا ليس علامة للحقيقة اذا كان القيد قيدا للمحمول كما في قوله لا يصح زيد ليس باسد يرمي واما اذا كان قيدا للموضوع فهو علامة للحقيقة كما في قوله لا يصح ان الرجل البليد ليس بانسان اذا عرفت ذلك فاعلم ان النية والمعرفة ايضا من العبادات وعدم شمول التعريف لا يقدح نظرا الى عدم صحة سلب العبادة عن النية والمعرفة والمراد من محل النزاع هو العبادة بالمعنى الاول وذلك لانها حقيقة فيه مع تصريح بعض الاعلام بذلك مضافا الى ان القائل بالفساد يقول به في النكاح والنذر ايضا بمعنى عدم حصول الامتثال واما المعاملة والمراد بها ايضا المعنى المقابل للعبادة بالمعنى الاول وذلك لانه مع انه لو اخذت المعاملة في محل النزاع بالمعنى الثاني للزم ان يفرق قول من يقول بالفساد في العبادة دون المعاملة وذلك الحكم بعدم الفساد فيما ليس بهيئة مخترعة

ايراد على المحقق الفاضل القمي

سواء احتاج الى النية ام لا والحكم بالفساد فيما يحتاج الى النية سواء كان من العبادات المخترعة او لا فمثل النكاح المنذور يلزمه ان يقول بالفساد والعدم والعجب من الفاضل القمي حيث عد المعنى الثالث عبارة اخرى من المعنى الاول واختاره وفيه اما اولا فبان النية خارجة عن التعريف الاول وداخلة في الثالث فهما متغايران وثانيا فبعدم انعكاس التعريف الثالث على كما مر وثالثا فبعدم اطراده كما مر ثم العجب من الفاضل الوحيد صاحب الضوابط سلمه الله تعالى حيث قال العبادة هي الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية وقال انه مرادف بالمعنى الاول وفيه اما اولا فبخروج النية عن المعنى الاول ودخولها في هذا المعنى فكيف نقول انه مرادف وثانيا ان هذا وان كان جامعا بين المعنيين الا ان استعمال العبادة في هذا الجامع مما لم نقف عليه في كلامهم لا يقال ان استعمالها في المعنيين من باب اطلاق الكلي على الفرد فهي مستعملة في هذا الجامع وانما لانا نقول اطلاق العبادة فيهما من باب اطلاق الكلي على الفرد اول الكلام بل هي مستعملة في المعنى مع الخصوصية كما هو المتبادر المقدمة الثالثة في بيان معنى الصحة والفساد والكلام فيه يقع في مقامات المقام الاول اعلم ان المتكلمين عرفوا الصحة في العبادة بموافقة الامتثال للشريعة والفقهاء على انها ما اسقط القضاء وفرقوا بين المعنيين بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه يصدق الصحة على عمله عند المتكلمين لانه وافق الامر ولا يكون صحيحا عند الفقهاء لعدم اسقاطه القضاء والامر في التوفيق له احتمالات اربعة ارادة الامر الواقعي منهما وفيه انه ينافي تصريحهم بان الصحيح عند المتكلمين اعم مطلقا الا ان الصلوة بظن الطهارة لم توافق الامر الواقعي بل وافق الظاهري فقط وارادة الظاهري منهما وفيه المحذور الاول الا ان مر وارادة الواقعي من الاول

والظاهر

ايراد على صاحب الضوابط

في دلالة النهي على الفساد

والظاهر من الثاني وفيه انه يصير الثاني اعم وهو عكس ما صرح به القوم في الفرق بين المعنيين فلا بد من ارادة الامر الظاهري في تعريف المتكلمين والواقعي في تعريف الفقهاء حتى يصح ما صرحوا به ومع ذلك لا يصح تعريف المتكلمين لان الامتثال ماخوذ في هذه الصلوة الماتية بظن الطهارة على وجه المراتية فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم الامتثال كما هو ظاهر مضافا الى ان الامر مطلق وارادة الظاهر منه خلاف الظاهر ومعيب في التعاريف ثم ان المراد باسقاط القضاء ان كان ما لم يجب معه قضاء سواء ثبت له قضاء في الشريعة كالصلوة اليومية او لم يثبت كصلوة العيدين ففيه ان الفاسد ما يقابل الصحيح فينتقض تعريف الصحيح طردا بفاسدة العيدين من حيث لم يثبت لها قضاء في الشرع وينتقض تعريف الفاسد عكسا بهذه الصلوة المذكورة وان اريد ما لم يجب معه قضاء بالفعل بعد ثبت له في الشريعة قضاء وبفعل هذا المامور به يسقط ففيه انه ينتقض التعريف بفاسدة العيد فلا ينعكس تعريف الصحيح وان اريد ما من شانه اسقاط القضاء سواء ثبت له قضاء ام لا بمعنى انه لو كان موقتا فهذا القيد صحيح نقول اما المراد اسقاط لزوم القضاء فلا يشمل تعريف الصحيح صحيح النوافل او ندب القضاء فلا يشمل صحيح الفرائض فيتحتم ارادة ما من شانه اسقاط قضاء المامور به بحسب الامر فان كان وجوبيا فيسقط القضاء اللزومي او ندبيا فيسقط الندبي وهكذا فان قلت ح يستلزم استعمال الامر في اكثر من معنى وهو غير جائز قلت الامر مستعمل في الطلب من باب عموم المجاز او المراد صيغة الامر سواء كان للوجوب او الندب ثم هذا ايضا معيب في التعاريف مع ان اسقاط القضاء وموافقة الامتثال

غاية للصحيح العبادة والتعريف بالغاية ليس من دأب المحصلين العلماء فالتعريفان لا يصحان بمقتضى القواعد ثم ان تعريف الفقهاء منقوض بوجه اخر وهو ان الصلوة الغير الموقتة كصلوة الزلزلة لا قضاء لها فلا يقال بها فانها مسقطة للقضاء ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع ولا يقال الا ان يقال ما من شانه اسقاط القضاء كما تقدم وليس من شان صلوة الزلزلة الفاسدة اسقاط القضاء لو كان لها قضاء او يقال المراد اعم من الاعادة فاستعمل في مطلق التدارك بالفعل ثانيا اعادة او قضاء وارادة ذلك ايضا مجاز من لفظ القضاء وهو معيب في التعريف والعجب من صاحب الضوابط حيث قال في دفع الايراد بعين ارادة مطلق التدارك من لفظ القضاء حتى يشمل الاعادة مع ان هذا الايراد يندفع بارادة ما من شانه اسقاط القضاء سواء كان له قضاء ام لا وذلك ظاهر المقام الثاني هل النزاع في معنى صحة العبادة العبادة بالمعنى الاعم او الاخص اختار الثاني صاحب الضوابط واستدل عليه بظواهر كلمات الاصحاب وبان النكاح الواجب لا بقصد القربة يصدق عليه انه اسقط التدارك به ثانيا ولا يصدق عليه موافقة الامتثال فح يصير تعريف الفقهاء اعم مع انهم جعلوه اخص مطلقا وبان المتبادر من الصحة في النكاح ترتب الاثر لا اسقاط التدارك انتهى ملخصا وفيه نظر من وجوه الاول ان كلمات الاصحاب مطلقة وتبادر العبادة بالمعنى الاخص تبادر اطلاقي كما هو معترف به فلا بد من ارادة الاطلاق في كل تهم فلا يصح الدليل الاول الثاني ان الدليل الثاني باطل لان المراد من القضاء ما من شانه اسقاط القضاء والنكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة ليس من شانه اسقاط القضاء لو ثبت له قضاء بالنسبة الى جهة الوجوب الثالث ان الدليل الثالث فاسد لان جهة المعاملة لما كانت غالبة في مثل النكاح فلذلك يتبادر من صحته ترتب الاثر والا ففي جهة العبادة

ايراد على الفاضل القمي

في دلالة النهي على الفساد

اعني لعدم التبنه بهذه الجهة يتبادر اسقاط التدارك من صحيحه كما لا يخفى فالحق ان مرادهم العبادة بالمعنى الاعم لانه معناها الحقيقي والاصل في الاستعمال بعد تميز الحقيقة عن المجاز الحقيقة المقام الثالث اعلم انهم قالوا ثمرة هذا النزاع تظهر فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة فراى شخصا يصلي بظن الطهارة مع فساد طهارته واقعا فعلى مذهب المتكلمين يبر نذره باعطائه الدرهم وعلى قول الفقهاء لا يبر نذره وتبعهم الفاضل القمي وعندي في هذه الثمرة نظر لان اطلاق النذر ينصرف الى الصحيح الفقهائي فلا يبر نذره على العمل بطريقة المتكلمين وهذا الاطلاق بحيث صار المعنى المتكلمي مباين العدم فلا يشمله الاطلاق المقام الرابع اعلم ان مراد المتكلم والفقيه ان كان مجرد الاصطلاح بمعنى ان كلا منهما اصطلح الصحة في معنى فلا مشاحة في الاصطلاح والاصل والتبادر مع الفقهاء فالحق وان كان مرادهم بيان المعنى عند المتشرعة فالحق مع الفقهاء للتبادر والاصل ثم ان كونه وضعيا مع صحة سلب الصحيح عن الصلوة بظن الطهارة بعد كشف الخلاف الفاسد يقابل الصحيح في التعريفين ويرادفه الباطل وقول الحنفية بان الصحيح ما كان مشروعا من اصله دون وصفه كالصوم يوم النحر والباطل ما ليس مشروعا بما صلح ووصفه فان كان مجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه وان كان لبيان معنى الفاسد عند المتشرعة فالحق ما قدمناه من ان الفساد والبطلان مترادفان المقام الخامس في ان محل النزاع في دلالة النهي على الفساد اي من المعنيين الحق ان المراد الدلالة على الفساد الواقعي وح لا يفرق بين صحيح المتكلم والفقيه لان الفساد اذا كان واقعيا

فلم يحصل الامتثال ولا اسقاط القضاء فلا وجه لجعل تعريف الصحة والفساد من مقدمات هذه المسئلة كما فعله الفاضل القمي رحمه الله اذ المراد بالفساد الفساد الواقعي في مثل الفساد عند المتكلمين والفقهاء ايضا والحاصل ان الفساد الواقعي لا يفارق الفساد الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي فيلزم الفساد الظاهري عند المتكلم ايضا واما ابو حنيفة فيريد بالصحة ما اريد منها في بحث الصحيح والاعم والظاهر هو المعنى الفقهائي المقدمة الرابعة اعلم ان محل النزاع في ما ورد للعبادة والمعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به والاول كنهي الحائض عن الصلوة والثاني كالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة والدليل على هذا الاشتراط تصريح القوم بذلك وظهور الادلة فيه ايضا ولا يحتاج هذه الادلة الى تأسيس الاصل في العبادات والمعاملات اذ الاصل فيهما الفساد كما مر ومحل النزاع فيما ورد جهة صحة للعبادة او المعاملة ثم ورد النهي عن بعض افرادها فقد ارتفع الاصل الاولي بسبب ورود جهة الصحة فلا وجه لجعل بيان الاصل في العبادات والمعاملات مقدمة لهذه المسئلة كما فعله الفاضل القمي واذ قد عرفت محل النزاع فاعلم ان في الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة اعني اجتماع الامر والنهي اشكالا حتى ان جماعة خلطوا بين المسئلتين كالسيد والشيخ واخرون اكتفوا بما ذكر فيه كالفاضلين في المعارج والتهذيب والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي والعلامة في قواعده والبيضاوي واخرون جمعوا بينهما كصاحب النهاية والمعالم والاحكام والقوانين والوافية وغيرهم وغاية ما يتصور في الفرق احد وثمانين فرقا كلها

فائدة

فاسدة بيان ذلك ان النزاع في المسئلتين اما في العامين من وجه او في العموم المطلق او النزاع فيهما او النزاع في الاولى في العموم المطلق وفيما نحن فيه في العامين من وجه او فيه وفي العموم المطلق او في الاولى في العامين من وجه والعموم المطلق وفيما نحن فيه العموم المطلق او فيه وفي العامين من وجه ثم على كل التقادير اما النزاع فيهما في الدلالة العقلية او اللفظية او فيهما او الاولى في اللفظية والثانية في العقلية او فيهما او في اللفظية او الاولى في العقلية والثانية في اللفظية او فيهما او في العقلية او الاولى في اللفظية والعقلية وفي الثانية في العقلية او في اللفظية واذا ضرب التسعة الاولى في التسعة الثانية فيصير المجموع احدا وثمانين قسما اما الصورة الاولى اعني كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه فان كان النزاع في كليهما في الدلالة اللفظية او العقلية فيهما فلا فرق الا بالاشتراك في الاولى هي العامين من وجه ههنا وههنا في العموم المطلق مضافا الى انها تستلزم التكرار مضافا الى انهما متنافيان الادلة فان ادلة المسئلة السابقة عقلية وههنا لفظية مضافا الى انه يلزم الاهمال من حيث الدلالة العقلية لو كان النزاع في الدلالة اللفظية ويلزم الاهمال في الدلالة اللفظية لو كان النزاع فيهما في الدلالة العقلية والاهمال بعيد عن انظار العلماء ثم ان هذه الوجوه المذكورة كلا او بعضا يجري في جميع الوجوه المذكورة فلا يحتاج الى التطويل مثلا لو كان الاولى في العامين من وجه وههنا في العموم المطلق كما اختاره الفاضل القمي فنقول النزاع في كليهما اما في الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وهكذا فيرد الايرادات السابقة والحاصل ان هذه الوجوه المذكورة كلها فاسدة ثم ان

الفاضل الجليل والفحل النبيل صاحب الفصول سلمه الله تعالى قد بين فرقا في مجلس الدرس ومحصله ان محل النزاع في المسئلة الاولى في اجتماع الحكمين التكليفيين وفيما نحن فيه في اجتماع الحكم الوضعي اعني الفساد مع الحكم التكليفي والى هذا جنح صاحب المناهج على ما حكي وفيه نظر اذ بعض الايرادات السابقة يرد عليه ايضا مثلا نقول ح ان النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وعلى التقادير اما في العامين من وجه او العموم المطلق وهكذا فلو كان النزاع في الدلالة العقلية في المسئلة السابقة واللفظية ههنا فيرد انه يلزم الاهمال جهة الدلالة اللفظية في المسئلة السابقة من حيث اجتماع الحكمين التكليفيين واهمال الدلالة العقلية من حيث الحكمين الوضعي والتكليفي في هذه المسئلة وهكذا بواقي الصور والذي يختلج بالبال في بيان الفرق ان المعاملات خارجة عن النزاع الاول وداخلة في الثاني واما العبادات فالنزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه عقلا ولفظا وفي العموم المطلق عقلا والنزاع ههنا في العموم المطلق لفظا ولا يرد عليه ايراد والحاصل ان العموم المطلق داخل في النزاع الثاني قطعا والعامين من وجه داخل في الاول قطعا والمعاملة داخلة في الثاني دون الاول الا ان الاول في العبادات وفي العامين من وجه عقلا ولفظا وفي العموم المطلق عقلا وههنا في العموم المطلق لفظا هذا غاية ما يمكن تصوير الفرق بين المسئلتين واحسن من الوجوه السابقة فانهم ذكروا حكم العموم المطلق عقلا في المسئلة السابقة وقالوا ان حكم اللفظ من دلالة النهي على الفساد مبين في المسئلة الثانية ثم وجه خروج العامين من وجه عن هذه المسئلة هو ان محل النزاع ههنا فيما ورد له جهة صحة واذا كان بينهما عموما من وجه

فليس

فليس للنهي عنه جهة صحة كما لا يخفى المقدمة الخامسة اعلم ان الاصوليين قد ادعوا الاجماع في حمل المطلق على المقيد في مبحثه واختلفوا في هذه المسئلة على اقوال شتى مع انه صل في الدار المغصوبة من باب المطلق والمقيد فيجب الحمل ههنا ايضا ولازمه القول بالفساد وح يرد عليهم ايرادان الاول ان عنوان مسئلة حمل المطلق على المقيد مغن عن هذه المسئلة فعنوانها تكرار الثاني انه يلزم التناقض حيث اجمعوا ثمة بوجوب الحمل وههنا اختلفوا على اقوال عشرة وح اما يجب الحكم بتخطئة ناقل الاجماع ثمة واصابتهم في الاختلاف فيما نحن فيه او تخطئتهم في الاختلاف ههنا وتصويبهم في نقل الاجماع ويمكن رفع التناقض والتكرار بوجوه الاول ان كلامهم ثمة الاجماع على الحمل في المتحدين اعني المثبتين والمنفيين واما المختلفين فقد عنونوه ههنا نظرا الى الادلة الثاني ان النزاع في المطلق والمقيد انما هو في الكبرى اعني ادعوا الاجماع على الحمل في صورة المنافات والنزاع ههنا في الصغرى اعني ان المنافات حاصل ههنا ام لا الثالث ان النزاع ثمة في الحمل على الحكمين التكليفيين وههنا في الحكمين الذين احدهما تكليفي والاخر وضعي والحق ان هذه الوجوه كلها ساقطة عن درجة الاعتبار اما الاول فلان اجماعهم ثمة مطلق يشمل المتحدين والمختلفين وذكروا ثمة بابا في المختلفين ايضا واما الثاني فلانهم تعرضوا لبيان الصغرى ايضا ثمة حيث ذكروا شرائط المنافات والحمل من اتحاد السبب وغير ذلك واما الثالث فلان كلماتهم ثمة مطلقة يشمل الوضعي والتكليفي كليهما فان كلامهم ان المطلق يجب حمله على المقيد باقتضاء المقيد والمقيد كما يقتضي الحمل في التكليفي كذلك يقتضي الحمل في الوضعي ايضا فالاشكال وارد غير مندفع

فان قلت اذا كانت المسئلة متحدة فلم لا تقول بالحجة في المعاملات بل تقول بعدم الفساد قلت محل
في المعاملات ينتفي المنافاة وعدم وجود شرائط الحمل لان المنافاة حاصلة ومع ذلك لا حكم بالحمل فان قلت
فلم يستقيم الوجه الثاني اذ الفهم من ذلك ان كلامهم في الموضوع والصغرى قلت حكم الموضوع يعلم من
باب المطلق والمقيد ولكن القوم لما ذكروا هذه المسئلة ههنا فلذلك نحن نفصل الكلام فيها المقدمة
السادسة اعلم ان الكراهة المحضة اما تفهم من هيئة الامر او مادته او من الامر الندبي او من لفظ الوجوب
او الندب او الاباحة او الكراهة او الجملة الخبرية المفيدة للوجوب فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير الثمانية
اما المراد منه مادة النهي او هيئته او لفظ حرمت او لفظ كرهت او النهي الصيغي التنزيهي او لنفي المفيد
للنهي فهذه اقسام ستة اذا ضربتها فيما سبق ليصير المجموع ثمانية واربعين قسما في محل النزاع منها بعضهم بجميع
او يختص ببعض دون البعض الحق ان التنزيهي خارج عن محل النزاع سواء كان بهيئة النهي او بلفظ كرهت
وسواء كان الكراهة المحضة الوجوب او الندب او غيرهما من اقسام الكراهة المحضة والدليل على ذلك ظهور الادلة
في التحريم وتصريح بعضهم وعدم اجراء الادلة في النهي التنزيهي فصار ثمانية عشر قسما خارجا عن محل
النزاع ويبقى اثنان وثلثون قسما داخلة في محل النزاع لعموم الادلة وشمول الادلة وتقريب بعض
الادلة اذا عرفت ذلك فمحل النزاع دلالة النهي على الفساد الا انه يعني انه يدل على الفساد عند العلم
والعمد لا عند الجهل بالنهي او الجهل بالموضوع فلا يدل على الفساد او يدل على الفساد الشيخ ينبغي انه يدل
على الفساد مطلقا مقتضى فتاوى الفقهاء بالصحة عند الجهل كما في الصلوة في الدار المغصوبة ومقتضى الادلة
مثل ان الفساد يستفاد من التحريم وعند الجهل لما انتفى التحريم انتفى الدلالة على الفساد
لان المعنى الالتزامي يذهب عند ذهاب المطابقي ودلالة النهي على الفساد انما يدل على

الفساد

في دلالة النهي ... على ...

الفساد في ان تعلق النهي بالمكلف وعند الجهل لا تكليف ومقتضى فهم العرف الفساد مطلقا
ومقتضى قولهم في بحث المطلق والمقيد بحمل الاول على الثاني يعني ان المراد بالمطلق
هو المقيد فلا يبقى المقتضي عند ارادة المقيد من المطلق في حال الجهل ايضا
الفساد والشيخ وكلماتهم غير محررة في التحرير من هذه الجهة ولا يبعد في النظر الحكم بالا
جزاء ثم ان النهي اما لفظي او لبي لا شك في دخول الاول في محل النزاع واما
الثاني فالظاهر دخوله ايضا لعموم الادلة وما قلنا من ان النزاع ههنا في الدلالة
اللفظية فالا ليصير خارجا عن محل النزاع انما المراد منه ان النزاع في فهم العرف
وهو متحقق في النهي اللبي ايضا ثم ان الصحة ايضا لو ثبت بدليل لبي فهو خارج
عن محل النزاع اذ العقل او الاجماع المحقق امران لبيان ولا بد لان على جهة الصحة
حتى فيما ورد النهي فيه بمعنى ان الشك لا يتصور فيها فان قطعنا فالقطع هو
المتبع ولا اطلاق لهما حتى يشملان الفرد الذي ورد النهي فيه وان قطعنا عدم
الصحة في هذا الفرد فيصير خارجا عن محل النزاع والحاصل ان الصحة اللبية لا يقبل
النزاع في شموله لمورد النهي وعدمه ثم ان النهي الاصلي والنفسي والتوصلي داخل
في محل النزاع لعدم المفصل بينها وعنواناتهم مطلقة واما النهي التبعي فالحق خروجه
عن محل النزاع وعدم دلالته على الفساد والدليل عليه عدم اجراء ادلة الفساد
فيه مع ان الثمرة بين القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والقائل بعدم

الاقتضاء انما تظهر في الحكم بالفساد كما ذكروه فان القائل بالاقتضاء يحكم بالفساد دون
القائل بعدم الاقتضاء مع انه يلزم وجود النهي التبعي المقدمي فلو كان هذا النهي
ايضا مقتضيا للفساد لما كان بين القائل بالاقتضاء والعدم ثمرة المقدمة
السابعة ان ثمرة هذه المسئلة ظاهرة لا حاجة الى التطويل ومحصل الكلام ان النهي
ان دل على الفساد فيحكم بالفساد والا فلا فعند عدم الدلالة على الفساد يرجع الى
الاصل وهو الصحة لان محل النزاع ما ورد له جهة صحة وان كان الاصل الاولي
هو الفساد الا انه لا يمكن المصير اليه لانقلابه بالاصل الثانوي كما مر واما تاسيس
الاصل فالقول بالفساد مخالف لاصالة التوقيفية ولاصالة عدم التخصيص
فيما اذا كان جهة الصحة عامة واستلزم الدلالة على الفساد تخصيصها ولاصالة عدم
التقييد لو كان جهة الصحة مطلقة واستلزم الفساد التقييد واما اصالة عدم
ارادة المتكلم وعدم الالتفات بالفساد وان امكن جريانهما الا ان اعتبارها
محل الاشكال واما القول بالصحة فهو مستلزم لمخالفة اصالة التوقيفية و
التوظيفية اما لو كان النهي لبيا فنقول الاصل عدم حكم العقل على الفساد
او الاجماع عليه لان حكمهما حادث والاصل عدمه فاذن القول بعدم الدلالة
على الصحة ولا على الفساد مطابق للاصول ولم نذكر الاصل في بواقي الاقوال
لوضوح الاصل فيها مما ذكرناه المقدمة الثامنة في اقسام النهي عنه
اعلم ان النهي اما يتعلق في العبادة بها بعينها او بجزئها او بشرطها او
بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود

في تاسيس الاصل وبيان الثمرة واعلم

او غير متحد

او غير متحد وغير الاول ايضا يحتمل تلك الاقسام فالمنهي عنه جزئه لا نفس الجزء او جزء الجزء او شرط الجزء الى اخر
الاقسام وهكذا جزء الجزء فان لا يتعلق بنفسه او بجزئه او شرطه وهكذا وكل جزء جزء الجزء فالاقسام غير
متناهية والكلام في بيان هذه الاقسام يقع في مقامات الاول في العبادة فالمراد بتعلق النهي بنفس العبادة
ان يكون القيد قيدا للمنهي عنه وبعبارة اخرى ان يكون النهي لا يكون النهي عن تلك الشيء نفسه لا بسبب
اليه مثل ان يقول لا تفعل هذا الكلام فان قلت انا نعلق الشيء بنفس العبادة او المعاملة يخرج
عن محل النزاع اذ محله فيما ورد له جهة صحة واذا تعلق النهي بنفس الشيء فلا يكون له جهة صحة قلت
انما يتم لو لم يقيد متعلق الحكم بوجه من الوجوه واما لو كان متعلق الحكم مقيدا ببعض الوجوه مثل صلوة الحائض
فان المطلب ترك الكلام هو الحائض والمخاطب بقبله عامة المكلفين فلا اشكال ثم ان في قوله لا تفعل
ايتها الحائض ايام اقرائك يحتمل ان يكون القيد قيدا للموضوع اي المنهي فالمعنى انك حال كونك
حائض منهية عن ماهية الصلوة ويمكن ان يكون قيدا للمحمول اي المنهي عنه فالمعنى انك منهية عن الصلوة
حال الحيض ويمكن ان يكون قيدا للنسبة الحكمية والمعنى انك منهية عن الصلوة ما دام الحيض وعلى
الاول والاخير يصير المثال للمنهي عنه لعينه وعلى الثاني للمنهي عنه لوصفه والحنفية ذهبوا
الى ان هذا المثال للمنهي عنه لوصفه وبعبارة اخرى القيد قيد للمنهي عنه والمحمول واستدلوا على ذلك
بان المادة تقيد اولا بالقيود الواردة في الكلام ثم يورد الهيئة عليها فمادة الصلوة تقيد
بقيد الحيض ثم يورد الهيئة عليها اعني دعي او اترك وغيرهما مثلا فالمعنى لا تفعل الصلوة التي
في ايام الحيض وبهذه القاعدة تندفع التناقض في قوله زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم من زيد

في النحو وجه التناقض ان قوله زيد اعلم افاد الاعلمية من جميع الوجوه وقوله عمرو ايضا افاد
الاعلمية من جميع الوجوه ويلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في قوله زيد اعلم ان الاعلمية
من جميع الوجوه بعد سماع قوله في الطب اذ هو يفيد الاعلمية من بعض الوجوه مع ان
العقل لا يفهم التناقض ولا يرجع عما فهمه اولا ووجه عدم التناقض ان المادة
ان العلم يقيد بالقيد اعني في الطب ثم يورد هيئة افعل التفضيل عليها فالمعنى علم الطب
في زيد اكثر منه في عمرو وعلم النحو في عمرو اكثر منه في زيد فلا تناقض ولا رجوع وكذلك الحال فيما نحن
فيه والجواب اما اولا فبان القيود اذا كانت اختيارية كالمثال الذي سلمت يفهم العرف
ورود المادة على القيد ثم ورود الهيئة على المادة ولكن فيما كان القيود اضطرارية
كالحيض والمرض واشباههما فالهيئة تقيد بالقيد كما في قوله ان كنت جنبا فلا تصل ايام الجنابة
فان المتبادر ان الجنب منهية عن طبيعة الصلوة الا ان الصلوة في الجنابة حرام كما هو
ظاهر فيما نحن فيه من القيود الاضطرارية وكذلك الحال في قوله زيد اعلم من عمرو عند اهل البلد
وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم فعلى قاعدتك يصير المعنى هكذا علم اهل الروم في عمرو
اكثر وهذا باطل بل يقيد الهيئة بالقيد في امثال هذه الموارد وثانيا فبان تقييد
المبدء انما يتم في مشخصات المامور به فان مشخصات المامور بها لا مدخلية لها بالمبدء
بل هي من متعلقات الطلب لا المطلوب فمشخصاته ليست من مشخصات المبدء التي هي
مشخصات المطلوب فالمثال المذكور مثال للمنهي عنه بعينه واما ثمرة النزاع فبين الحنفية
فتظهر في ان صلوة الحائض ان كان النهي فيها متعلقا بعين العبادة فعلى القول بالفساد

بالفساد

في دلالة النهي على الفساد

بالفساد تكون صلوة الحائض فاسدة وعلى القول بالصحة ايضا تصير فاسدة اذ الصحة مرافقة
الامر وحيث لا امر هنا للنهي عن الطبيعة فلا تكون صحيحة وعلى القول بعدم الدلالة
ايضا فاسدة لان هذا المثال يصير خارجا عن محل النزاع لعدم وجود جهة الصحة
فيها واما على القول بتعلق النهي بالوصف فهذه الصلوة فاسدة على القول
بالفساد وصحيحة على القول بالصحة للدلالة على الصحة لكن الظاهر وقوع الاجماع
على فساد هذه الصلوة فلا بد من فرض المثال في صورة لم يقم دليل على فساده
واما العبادة المنهي عنها بجزئها فالنهي اما يتعلق بالعبادة مقيدا بالجزء كقوله
لا تصل مع قرائة سور العزائم او بالجزء مقيدا بالعبادة كقوله لا تقرء العزيمة
في الصلوة او بالجزء مستقلا وعلى التقادير اما ان يكون النهي لفقد الجزء او
لوجوده فاسدا كقوله لا تركع عاريا او لا تركع مع اللباس المغصوب وعلى التقادير
اما يتعلق النهي بنفس الجزء او لجزئه او لوصفه او لشرطه وهكذا فان قلت
قوله لا تقرء العزيمة النهي فيه تعلق بالجزء والكلام فيما تعلق بالعبادة لجزئها
بالجزء وكما اورده صاحب الاشارات قلت مرادهم من المنهي عنه لجزئه تعلق النهي
بالجزء وبعبارة اخرى الغرض من المنهي عنه لجزئه ان الجزء متعلق للنهي لا ان الجزء
علة لتعلق النهي بنفس الشيء والحاصل ان اللام ليس للتعليل بل لبيان متعلق
النهي صرح بذلك جماعة منهم الفاضل النوري في النخبة والمحقق الخوانساري و
سلطان المحققين وغيرهم واما العبادة المنهي عنها بشرطها فالنهي اما يتعلق
بالعبادة مقيدا بالشرط او بالشرط مقيدا بالعبادة او بنفس الشرط مستقلا كقوله

لا تتوضأ بالمغصوب ثم النهي اما لفقدان الشرط او لوجوده فاسدا وعلى التقادير اما النهي
يتعلق بنفس الشرط او بجزء الشرط او بشرط الشرط وهكذا ثم الشرط اما عبادة
كنفس المشروط او معاملة كازالة الساتر مفقودا او موجودا بالمغصوب فلو كان معاملة
فهل يدل النهي على الفساد على قول المفصل بين العبادة والمعاملة ام لا واما
العبادة المنهي عنها لوصفها اللازم فالمراد منه الكيفية المكتنفة بذات الشيء بحيث
يكون تغير تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص وقد مر توضيح الحد في بحث اجتماع الامر
والنهي مثاله قوله لا تجهر في صلوة الظهر واما الوصف الخارج في العبادة فكقوله لا تصل
في الدار المغصوبة واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فقد مثلوا له با
لصلوة في الدار المغصوبة وعندي فيه اشكال لان الشيء المفارق المتحد معه
وجودا مع الوصف الخارج لا فرق بينهما فعد الثاني قسيما للاول غير موجه كما فعله صاحب
القوانين وصاحب الضوابط والشيخ وبعض اخر واما الشيء المفارق الغير المتحد معه
في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية وقال الفاضل القمي انه خارج عن محل النزاع
اذ النسبة بينهما عموم من وجه فيصير المسئلة الى تلك وفيه انه يمكن فرض المثال
بطريق العموم المطلق كما لو يقول صل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة واما المعاملة
المنهي عنها بنفسها فقد مثل لها الفاضل القمي بنكاح الخامسة وفيه ان هذا
مثال للمعاملة المنهي عنها لجزئها اذ عقد البيع مركب من ايجاب وقبول وكذا النكاح
فكل واحد من المتعاقدين منهي عن جزء المعاملة ويمكن له فرض مثال اخر كما اذا يقول
اذا رايت هذه الحصاة فهذا الثوب مبيع منك لعشرة فجعل نفس الرمي بيعا وتعلق النهي

ايراد على الفاضل القمي وصاحب الضوابط

واما المعاملة

في دلالة النهي على الفساد

ايراد على الفاضل القمي

واما المعاملة المنهي عنها بجزئها فكنكاح الخامسة وبيع العبد السفيه وقد عد منه الفاضل
القمي بيع الغاصب مع جهل المشتري وفيه ان جهل المشتري لا مدخلية له في النهي عن
بيع الغاصب بل لو كان المشتري عالما ايضا يتحقق النهي واما المعاملة المنهي عنها
بشرطها كبيع الملاقيح اعني الاجنة في البطون فان القدرة على التسليم شرط في البيع
وليس القدرة متحققا هنا وقد مثل الفاضل القمي بالذبح بغير الحديد وفيه انه ذكر
للوصف اللازم ذبح الذمي فلو كان تغير الذبيحة في الذابح موجبا لتغير الشخص فكذلك تغير
الحديدية في الالة والافلا والحاصل عدم الفرق بينهما فلا وجه للفرق بينهما واما
المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن البيع جهرا مثلا وقد عد منه الفاضل
القمي ذبح الذمي وفيه انه يحتمل كون ذبح الذمي منهيا عن حيثية الذبح بوصف الذمية
فيصير من باب تعلق النهي بنفسه ويحتمل كونه منهيا عن الذبح الواقع حال الذمية وان
كان بطريق المسلمين او ان الذبح بطريق اهل الذمة فاسد وان كان الذابح من
المسلمين فعلى الاخيرين يصير مثالا للوصف اللازم لكن اين للفاضل القمي لتعيين
الاخيرين وعدم كون الاول مرادا وايضا قد عد منه الحصاة كان يقول بعتك
ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت وفيه ان
النهي هنا انما هو لفقد الشرط وهو تعيين المبيع حال العقد لا للوصف اللازم
واشتبه البواقي واضحة ثم ان تعلق النهي بنفس العبادة خارجة عن محل
النزاع بل اتفق الكل على الفساد وكذلك النهي بنفس المعاملة ظاهرا ايضا خارج

ايراد على الفاضل القمي

ايراد على الفاضل القمي وصاحب الفصول

عن محل النزاع لاتفاق الكل فيها واما الثاني المعاملات غير المتحدة فالظاهر اتفاقهم فيه على عدم الفساد وعبادة
ومعاملته فهو ايضا خارج عن محل النزاع ثم ان صاحب القوانين والفصول حكما بان المنهي عنه
لشرطه او لجزئه فاسد لفقدان الشرط والجزء لا لدلالة النهي على الفساد فهو خارج عن محل
النزاع وفيه نظر اذ لا مانع من ان يكون المنهي عنه ما نشأ النهي ولفقدان الشرط
او الجزء كليهما كما لا يخفى واذ قد تبين لك تلك المقدمات فاعلم ان النهي في العبادات
يدل على الفساد وعلى ما هو الحق عندي بجميع اقسامه والدليل هو الفهم العرفي فلو ان
المولى قال لعبده ركب المعجون الفلاني من الجوهر والعقيق ثم قال لا تركبه من الجوهر الصغير
يفهم منه عرفا ان المركب من الجوهر الصغير فاسد لا يترتب عليه الاثر وبعبارة اخرى اهل
العرف يفهمون من المطلق اعني جهة الصحة التقييد بالمنهي عنه ويفهمون الاشتراط
ايضا بمعنى ان شرط الصحة عدم المنهي عنه فكل فهم الاول يفهم الفساد وربما
لا يفهمون التقييد لكن يفهمون الاشتراط كما في المنهي عنه لجزئه مع تعلق النهي بالجزء
مستقلا كقوله لا تقرء العزيمة فانه ح لا يفهم التقييد لان النسبة عموم من وجه
الا انه يفهم الاشتراط اي عدم العزيمة شرط في صحة الصلوة هذا بناء على دخول العموم
من وجه في محل النزاع والا فلا ثم لو كان شرط العبادة معاملتها وتعلق النهي
بالشيء باعتباره لا يفهم الفساد منه عند اهل العرف كما هو ايضا ظاهر واما المعاملات
فالحق عدم الدلالة على الفساد بجميع الاقسام والدليل عليه فهم العرف وسره امران

اما لان

في دلالة النهي على الفساد

اما لان الصحة في المعاملات ترتب الاثر ولا ينافيه الحرمة بخلاف العبادات او لان شرط
الفساد هو التناقض ويشترط فيه اتحاد الزمان وليس بحاصل في المعاملات كذلك لان
قوله لا تبع وقت النداء وقوله اوفوا بالعقود يتعلق كل واحد بزمان غير زمان الآخر
والحاصل ان فهم العرف على عدم الفساد في المعاملات اذا كان النهي توصليا كالبيع وقت
النداء واما اذا كان النهي اصليا اعني مستفادا من الخطاب المستقل لفظا
كان او غيره مع كون النهي نفسيا غير توصلي وتبعي فلا يفهم العرف منه الفساد
الا ان الدليل الخارجي دل على فساده وهو امران الاول الاستقراء فانا لما
تتبعنا وجدنا غالب المحرمات الاصلية النفسية فاسدة والمشكوك يحمل على الغالب
الثاني صحيحة زرارة قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك
الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن
عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة
السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له
جائز وجه الدلالة ان الرواية بمنطوقها دلت على صحة المحرمات العرضية
وبمفهومها دلت على فساد المحرمات الاصلية بمعنى ان المفهوم هو ان العبد لو كان
عاصيا لله اصالة لكان فاسدا الا انه ليس عاصيا لله بالاصالة بل بالتبع
لان عصيان السيد لما كان عصيانا لله تبعا فلذلك لا يكون فاسدا ولو لم يحمل

على هذا المعنى لكان كذبا لان عصيان السيد ايضا عصيان لله تعالى فالمراد ان
عصيان السيد اصالة وعصيان الله تعالى تبعا والفاضل القمي ره تم قال في توجيه
الرواية ان المراد من عدم العصيان مجرد عدم الاذن والرخصة بمعنى ان هذا
العبد لم يعص الله لا لرخصة على النكاح من المحرمات في الاذن عموما كان حاصلا
له ولم يكن له رخصة من مولاه والحاصل انه ره ارجع العصيان الى العصيان
في الحكم الوضعي في عصيان الله تعالى وحمل على عصيان الحكم التكليفي في عصيان السيد
وفيه نظر من وجوه الاول ان ما ذكره مجاز لارجاعه العصيان الذي هو في
الحكم التكليفي الى الوضعي وما ذكرناه تقييد لان العصيان كان مطلقا من حيث
الاصلية والتبعية فقيدناه بالاصلية في عدم عصيان الله تعالى وبالتبعية
في عصيان الله تعالى من حيث عصيان السيد اصالة ولا شك ان التقييد اولى
من المجاز الثاني ان ما ذكرناه اقرب المجازات لانا ابقينا الحكم العصيان
على ظاهره وهو الحكم التكليفي وهو ارجعه الى الحكم الوضعي الثالث انه على ما
ذكره يلزم التفكيك اذ هو حمل العصيان في قوله لم يعص الله على العصيان
في الحكم الوضعي وحمل في قوله وانما عصى سيده الى العصيان في الحكم التكليفي
ونحن قلنا بان المراد من كليهما العصيان في الحكم التكليفي لكن في قوله لم يعص الله
يعني بالاصالة وفي قوله وانما عصى ايضا بالاصالة ولكن عصى الله تبعا فا
لتوجيه الذي ذكرناه اولى ثم بمضمون هذه الرواية روايات كثيرة ذكرها
صاحب الاشارات وان شئت التفصيل فارجعه فان قلت المسئلة اصولية

ايراد ثان على الفاضل القمي

والرواية

في دلالة النهي على الفساد

والرواية او الاستقراء ظنيان ولا يثبت المسئلة الاصولية الا بالدليل القطعي قلت
اما اولا فبان المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة وثانيا سلمنا انها
اصولية لكنها اذا انجرت الى المسئلة الفرعية فالظن حجة فيها فان قلت الرواية
معارضة بقوله تعالى احل الله البيع فانه يدل بالالتزام على صحة البيع سواء كان محرما
اصليا او عرضيا والرواية دلت على فساد المحرمات الاصلية نفسية كانت
او تبعية وبيعا كان ام لا فالنسبة عموم من وجه قلت اما اولا فبان الرواية
واردة بحكم العرف وثانيا سلمنا التعارض فيبقى الاستقراء سليما عن المعارض وثالثا
فبان غاية ما ذكرت تعارضهما وتساقطهما فيبقى الاصل سليما عن المعارض وهو الحكم
بالفساد اذ جهة الصحة هو الفساد واذا انتفيا فالاصل الفساد واعلم ايضا ان
صحة المعاملة اذا كانت مستفادة من دليل يناقض التحريم كقوله احل فالتحريم يرفع
المعنى المطابقي وعند ارتفاعه يرتفع المعنى الالتزامي ايضا لان الالتزام فرع المطابقة
فيدل النهي على الفساد وذلك ظاهر وان منعت دلالة النهي بل الفساد وانما هو
مستفاد من الاصل فهو مناقشة في اللفظ واذا شك في كون الشيء عبادة
او معاملة فهل يحكم بالفساد ام لا وجهان والتفصيل قد مر في مقدمات مقدمة
الواجب فتشخص الموضوع ثمة فان كان عبادة يحكم بالفساد والا فلا ثم الحكم
بالفساد في العبادات انما هو بالعرف وثبت الشرع واللغة بضميمة اصالة
عدم النقل واما المعاملات فالحكم بالدلالة على الفساد في المحرمات الاصلية

غير العرضية شرعي ومستفاد من دليل خارج لا بالعرف واللغة ثم ان العرف في
موضع الفساد حاكم بالفساد والنسخ يعني يفهمون الاشتراط والا عدم المنهي
عنه شرط في المامور به وجهة الصحة ومحل الاستقراء وصحيح زرارة فانهما ايضا
دالان على الفساد والنسخ والوجه ظاهر ثم ان اباحنيفة ذهب الى المنهي عنه لوصفه
يدل النهي على فساد الوصف فلو جرد المنهي عنه عن الوصف يكون صحيحا كما
في البيع الربوي فانك اذا جعلت الزايد مطروحا فلا فساد وفيه وفيه ان العرف
يفهم فساد الموصوف وفيه الكفاية والعجب ان اباحنيفة قائل بدلالة النهي
على الصحة فكيف يقول بالفساد في المنهي عنه لوصفه الا ان يؤول بان القول
بالصحة انما هو في المنهي عنه بعينه كما يشير اليه كلام الحاجبي او ان الفساد في
الوصف مذهب تلميذه محمد بن الحسن كما صرح به العضدي وانما نسب الى ابي حنيفة
بناء على ما اشتهر من ان ما يقوله محمد ولم ينسبه الى نفسه فهو مذهب استاده او
ان هذا القول انما صدر من ابي حنيفة على فرض التنزل والتسليم يعني ان معتقده
هو القول بدلالة النهي على الصحة لكن مراده انه لو كان دالا على الفساد
فالنهي يدل على فساد الوصف في المنهي عنه لوصفه واحتج القائل بدلالة
النهي على الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات لغة وشرعا بوجهين الاول
ان علماء الامصار في جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنهي على الفساد وعلم و
استدلالهم حجة فان قلت المسئلة خلافية فكيف يتحقق الاجماع كما زعم صاحب
الفصول قلت لعل الاجماع وقع قبل تحقق الخلاف فان قلت الاجماع حاكي خبر

غير معتبر

غير معتبر لعدم الكشف كما زعمه صاحب الفصول قلت الاجماع المنقول حجة في المسئلة
اللغوية كما حكي عليه اجماعات والجواب عنه اما اولا فبان الاجماع غير متحقق في المعاملات
وثانيا فبان الاجماع اعم من كونه للغة او للشرع الثاني ان الامر يقتضي الصحة
والاجزاء والنهي نقيضه ومقتضى النقيضين نقيضان فيدل النهي على الفساد
فان قلت مقتضى ذلك ان لا يقتضي النهي على الصحة لا ان يقتضي الفساد
كما زعمه الفاضل القمي قلت المستدل قال مقتضى النقيضين نقيضان وذلك
فرع وجود الاقتضاء فبعده يتعين اقتضائه الفساد وما زعمته انما هو عدم الاقتضاء
للنهي الصحة مع تسليم الاقتضاء وهو غير صحيح لان عدم اقتضاء الصحة انكار للاقتضاء
مع انك تسلم الاقتضاء والجواب عنه اما اولا فبان الامر يقتضي الاجزاء في
العبادات فالنهي نقيضه فيها واما المعاملات فلا وثانيا فبان العبادة ربما
يكون نقيضها غير الامر فلا يتم الاستدلال وثالثا فبان الامر والنهي ليسا نقيضين
بل هما ضدان لانهما امران وجوديان فان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك و
يجوز اشتراك المتضادين في شيء بمعنى اقتضائهما شيئا واحدا كاشتراك الحرارة
والبرودة ورابعا فبان الدليل عقلي ولا يثبت الوضع اللغوي واحتج القائل
بالفساد شرعا بالاجماع وقد مر ما فيه وبان الامر بشيء لا يكون الا لمصلحة موجودة
في ضمن هذا الشيء وكذا النهي لمفسدة في ضمنه فاذا تعلقا بعبادة او معاملة

على الحجية
ايراد على الفاضل القمي

فاما ان مصلحة الامر راجحة فيلزم عدم النهي او تساويان فيلزم الاباحة فلا وجه
للامر والنهي او ان مصلحة النهي راجحة وهو المطلوب او يتعين عدم الامر وهو
المعنى بالفساد والجواب ان ذلك مسلم في العبادات واما في المعاملات فليس مسلما
اذ لا منافات بين ان يكون مصلحة النهي مقتضيا للحكم التكليفي ومصلحة الامر
للحكم الوضعي ولا منافات ولا تعارض بينهما وذلك ظاهر ثم ان اباحنيفة استدل
على مطلوبه بان هناك مادة وهيئة وخطاب اما المادة فتدل على كون الصلوة
صحيحة لانها ليست اسما للاعم والخطاب يدل على انها مقدورة للحائض مثلا والا لما
تعلق النهي بها والهيئة تدل على التحريم والاصل في الاستعمال الحقيقة فمن هذه المقدمات
يثبت ان الصلوة مقدورة للحائض وصحيحة ومحرمة والجواب ان المادة
ليست اسما للصحيح بل للاعم كما مر فان قلت سلمنا ذلك ولكن لو لم يكن المادة مستعملة
في الصحيح لم يكن معنى للنهي لانه ممتنع شرعا فلا يمنع مثل نهي الاعمى عن الابصار قلت
الامتناع الشرعي لم يكن موجودا سابقا حتى يلزم منع الممتنع بل الامتناع الشرعي
لهذه الصلوة حصل من هذا النهي فليس من قبيل منع الاعمى عن الابصار فان قلت
لو لم يدل النهي على الصحة لكان النهي عن صوم يوم العيدين نهيا عن الامر الغير
الشرعي اعني المعنى اللغوي لا الشرعي الذي هو امساك مخصوص مع النية واللازم
باطل للاجماع على انه منهي عن الصوم الشرعي قلت اما اولا فبان المراد
بالشرعي ليس الصحيح فقط بل يعمه وذو الصورة الشرعية اعني ما سماه الشارع صوما

وصلوة

وصلوة وثانيا بينا نقضك بصلوة الحائض مع ان الاجماع وقع في مادة ثم انه يمكن
ان يقال الاصل في الاستعمال وان كان هو الحقيقة عند الشك في المراد الا ان
العرف اذا فهم المجاز فهو المتبع وفيما نحن فيه ان النهي في العبادات يفهم العرف
الاشتراط والتقييد ومقتضاهما الفساد كما مر المقصد الثالث في المفاهيم
والمناطيق اصل قال الفاضل
القمي المنطوق مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول
يكون من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله وقال المحقق البهائي رحمه الله المنطوق
ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وقد عرفا
بتعاريف اخر يظهر فسادها من فساده فنقول الاحتمالات المعتبرة في التعريف الثاني
خمسة الاول ان كلمة ما عبارة عن الموضوع والضمير المجرور راجع اليه وقوله في
محل النطق حال منه الثاني ان كلمة ما عبارة عن الموضوع والضمير راجع الى الحكم
بالاستخدام والظرف حال من الموضوع الثالث ان يكون كلمة ما عبارة عن الموضوع
والضمير راجعا الى الحكم بالاستخدام والظرف يكون حالا للحكم ويرد هذه الوجوه ان المنطوق
وصف للحكم لا للموضوع فلا يصح حمل ما عبارة عن الموضوع مضافا الى ان الثالث
الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ يصير المعيار كون الحكم في
محل النطق وعدمه مع ان المدار في ذكر محل الحكم فان الحكم قد لا يكون في محل
النطق المنطوق ايضا كما ستعلم الرابع ان يكون ما عبارة عن الحكم والضمير

في تعريف المنطوق والمفهوم

راجعًا اليه وقوله في محل النطق حال لا منه وفيه ما فيه الثالث من ان المدارس لس على ذكر
الحكم وعدم الخامس كون ما عبارة عن الحكم والضمير المجرور راجعًا الى الموضوع
الحكم بالاستخدام وقوله في محل النطق حال للموضوع الحكم وهذا الاحتمال يرجع معنى
الى تعريف الفاضل القمي وبطلانه يظهر من بطلانه ثم ان الفاضل القمي ذهب
استقامة الحد الثاني الى ارتكاب الاستخدام وفيه ان الضمير المجرور في الحد لا
يصلح للاستخدام اذ الموصول يحتاج الى عايد يرجع الى هذا الموصول باعتبار معنى
استعمل فيه الموصول واذا رجعت الضمير الى معنى آخر ليصير الموصول بلا عائد
ثم نقول الاستخدام معيب في التعاريف ولو قيل ان الدور لازم في تعريف البهائي اذ في
احد اجزاء المعرف لفظ النطق وفهمه يحتاج الى المنطوق وبالعكس قلنا المنطوق
المعرف بفتح الراء اريد به المعنى الاصطلاحي ولفظ النطق الواقع في المعرف بكسر الراء
هو المعنى اللغوي فلا دور ثم ان تعريف الفاضل القمي لا يستقيم بوجوه الاول
انه منقوض بقصر الموصوف على الصفة كقوله انما زيد شاعر فان مفهومه ان زيدا
لا يعلم غير الشعر والموضوع في المفهوم هو مذكور فلا ينعكس حد المفهوم ولا يطرد
حد المنطوق الا ان يقال للحصر ليس بمفهوم بل كل ما يستفاد منه هو المنطوق او
يقال الموضوع المذكور هو زيد الموصوف بالشاعرية والموضوع في المفهوم
هو زيد مع عدم اتصافه بغير الشعر وهو ليس مذكورا فاختلفا بالاعتبار ولا يخفى
فسادهما لانهما خلاف الظاهر الثاني ان الموضوع في مفهوم الموافقة مذكور كقوله تعم

ومنهم

ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومفهومه ان من ان تامنه بدينار يؤده اليك
بالطريق الاولى فان الموضوع في المفهوم والمنطوق هو كلمة من وهو مذكور وكذلك
في قوله تعم ولا تقل لهما اف فان مفهومه لا تضربهما بالطريق الاولى والموضوع هو الوالدان
فتعريف المنطوق غير مطرد والمفهوم غير منعكس الثالث ان موضوع مفهوم الشرط
في قولك ان جاءك زيد فاكرمه هو زيد اذ المفهوم عدم وجوب اكرام زيد عند
عدم المجيئة مع انه مذكور فتعريف المنطوق غير مطرد والمفهوم غير منعكس الرابع
انه منقوض بدلالة الاشارة فانها من المنطوق مع ان الموضوع غير مذكور فان
اقل الحمل موضوع في الاثنتين اعني قوله تعم والوالدات يرضعن الاية وقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا الا ان يقال بان دلالة الاشارة خارجة عن المنطوق و
المفهوم لكونها عقلية وهما من اقسام اللفظ وفيه ان تعريف المفهوم يصير غير مطرد
لدخول دلالة الاشارة فيه الا ان يجاب بان المفهوم ما كان دلالة لفظية وكان
الموضوع غير مذكور ودلالة الاشارة ليست لفظية وان كان الموضوع غير مذكور
الخامس ان دلالة الاقتضاء كقوله رفع عن امتي تسعة ليس الموضوع فيه مذكورا
وهو رفع المؤاخذة مع انه منطوق وكذلك قوله عم على اليد ما اخذت اي ضمان
ما اخذت فتعريف المفهوم غير مطرد والمنطوق غير منعكس السادس انه
تعريف المفهوم منقوض بمثل دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد فان الموضوع
والحكم ليسا مذكورين مع انه منطوق السابع ان دلالة الامر على وجوب مقدماته

على القول بانه لفظ منطوق مع خروجه عن الحد لا يقال ان الفاضل القمي قايل بعدم
الوجوب فلا يرد النقض لانا نقول الفاضل المذكور في صدد بيان اصطلاح
القوم ومنهم من يقول بوجوبه لفظا فلا يستقيم الاصطلاح وصاحب النتايج قال
المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد
من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك ثم قال ويرد عليه دخول دلالة الامر
بالشيء على النهي عن الضد الخاص العام في المفهوم المخالف وليس مفهوما في الاصطلاح
وفي الجميع نظرا اما في الحد اولا فبان قوله ما عدا ذلك يشمل الدلالات العقلية
ايضا مع انها ليست من المنطوق ولا يرد عليه هذا الايراد في الضوابط لانه قال فيه
والمنطوق ما عدا ذلك من الدلالة اللفظية وثانيا فبانه عرف الماهية بالافراد
وهو ليس من داب المعرفين بل التعريف انما هو للماهية وبالماهية وثالثا فبان حد
المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركبة من مصداق هذا التعريف
ومصداق تعريف المنطوق والمركب من الشيئين ليس باحدهما فان قلت
المراد ما دل عليه اللفظ في الجملة ولو على بعضه قلت هذا خلاف الظاهر من التعريف
مع ان المراد المفهوم من اللفظ باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه
بهذا الاعتبار وهذا الايراد يرد على تعريف الفاضل القمي ايضا وكذلك يرد على
ساير التعريفات واما في الايراد بالنهي عن الضد فبان الضد العام ليس مخالفا
مع الامر في الحكم اذ لا معنى لقولنا اضرب ولا تترك الضرب في الحكم عرفا وعقلا
وحاصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اما بوجود الموضوع في المنطوق وعدمه

في المفهوم

في المفهوم فهو منقوض بمفهوم الشرط والنهي عن الضد واما بالعكس فهو اظهر فسادا
واما بوجود الحكم في المنطوق وعدمه في المفهوم فهو منقوض بدلالة الامر بالشيء على وجوب
مقدماته والنهي عن الضد واما عكس ذلك فهو اظهر فسادا واما بوجودهما في
المنطوق وعدمهما في المفهوم ففيه انه منقوض بالنهي عن الضد ومقدمة الواجب
مع انه لو ذكر احدهما فيلزم ان لا يكون مفهوما ولا منطوقا فهو واسطة وبطلانه ظاهر
واما ذكرهما في المنطوق وعدم احدهما في المفهوم فهو ايضا منقوض بمقدمة الواجب
والنهي عن الضد واما عدمهما في المفهوم وذكر احدهما في المنطوق وعدم احدهما في المفهوم
فهو ايضا منقوض بما مر واما عدمهما في المنطوق وذكرهما في المفهوم فهو اظهر فسادا
والحاصل ان تعاريف القوم غير صحيحة والحق الحوالة الى العرف فكلما صدق عليه المنطوق
عند الاصوليين فهو منطوق وان لم يصدق الا المفهوم فهو مفهوم وههنا فوائد مهمة
لا باس ان نشير اليها الفائدة الاولى في ان المنطوق والمفهوم هل هما من اوصاف
الدلالة او المدلول اختلفوا على قولين والاقوى الاخير لوجهين الاول عدم صحة
السلب عن المدلول وصحته عن الدلالة الاتري انه يقال دلالة منطوقية ودلالة مفهومية
وياء النسبة والة على التغاير كما في زيد بغدادي الثاني ان المتبادر هو كونه وصفا للمدلول
الفائدة الثانية اعلم ان المنطوق على قسمين لانه اما صريح او غير صريح والاخر
اما مدلول عليه بدلالة الاقتضاء او التنبيه او الايماء او الاشارة والحصر استقرائي
ووجه الحصر ان المدلول اما ان يكون مقصودا للمتكلم ام لا وفي الاول اما ان يكون

ايراد على الفاضل القمي

ايراد على تعريف [illegible]

ايراد على صاحب النتايج

في تعريف المنطوق والمفهوم

في المنطوق والمفهوم

الحكم مع جميع متعلقاته مذكورا في الكلام كزيد قائم فهو المسمى بالمنطوق الصريح وهو منحصر
في الدلالة المطابقية او الحكم مع جميع المتعلقات ليس مذكورا وهو لايخلو اما ان يكون
صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا موقوفا على الاضمار فهو المسمى بدلالة الاقتضاء
كقوله رفع عن امتي تسعة الخطأ الخ فان الخطأ لم يرفع عن الامة بل يقع كثيرا فيلزم
الكذب فيحتاج صدقه على تقدير وهو رفع المؤاخذة وكقوله واسئل القرية فان العقل
يدل على ان المقصود سؤال اهل القرية فيلزم الاضمار للصحة عقلا وكقوله اعتق
عبدك عني بالف فان الشرع حكم بان لا عتق الا في ملك فصحة هذا الكلام شرعا
يحتاج الى اضمار اي مملكا لي بالف وان لم يتوقف صدقه او صحته على شيء ولكن
يكون مقترنا بشيء لولا ذلك الشيء علة له لبعد اقترانه به كقوله كفر بعد قول الاعرابي
هلكت واهلكت جامعت اهلي في نهار رمضان فان قوله كفر مقترن بالوقاع ولو
لم يكن الوقاع علة لبعد اقتران الكفارة به وكان سؤاله بلا جواب فيعلم كون الوقاع
علة وهذا القسم يسمى بدلالة الايماء والتنبيه ثم القسم الاول اعني ما لا يكون مقصودا
للمتكلم فهو المسمى بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان اقل الحمل ليس
مقصودا للمتكلم في المقامين اذ الاية الاولى في بيان تعب الام والاخرى في بيان
حكم الرضاع لكن العقل بعد ملاحظة الكلامين حكم بان اقل الحمل ستة اشهر
والا لزم الكذب على الحكيم الفائدة الثالثة اعلم انهم قالوا ان المفهوم والمنطوق
من اوصاف اللفظ ومع ذلك عدوا دلالة الاشارة في المنطوق مع انها

ليست

[illegible]

ليست مستفادة من اللفظ بل الحاكم عليها هو العقل فليس ذلك الا تسامحا والحق انها عقلية
خارجة عن المفهوم والمنطوق فان قلت يلزم الواسطة قلت لزوم الواسطة
ههنا غير مضر لان دلالة الاشارة خارجة عن اللفظ والواسطة لم تلزم من اقسام
اللفظ بين المفهوم والمنطوق الفائدة الرابعة اعلم ان المفهوم اما موافق
كقوله لا تقل لهما اف فانه يدل على انه لا تضربهما بطريق اولى واما مخالف
وهو مفهوم الشرط والصفة والغاية والعدد والحصر واللقب والزمان والمكان ولا
ينحصر في هذه المذكورات بل له اقسام كثيرة مثل مفهوم البعض فاذا قلت اكلت
بعض الرمان فيدل على عدم اكل جميع الرمان واما قول المنطقيين بعدم المنافاة
بين صدق القضية الجزئية والكلية فهو مبني على عرفهم من الجمود على المداليل الاصلية
وعدم الاعتداد على الظواهر العرفية ومثل ذلك مفهوم ليس كل وقد يراد بقوله ليس
كل السالبة الكلية كما في قوله والله لا يحب كل مختال فخور الا انه خلاف الظاهر
حيثما اطلق وامثال ذلك كثيرة الفائدة الخامسة انه هل يشترط في مفهوم الموافقة
الاولوية ام يكفي المساوات المشهور على الاول والكاظمي على الثاني والحق هو
الاول فان المساوي لا يخرج عن القياس ولا يمكن فهم اتحاد حكم المساوي عرفا بعد
لقيام احتمال التعبد بخلاف ما لو علق الحكم بالفرد الاضعف فانه يتعدى الى
الاقوى بطريق اولى واما ما استدل به الكاظمي من ان قوله تعالى الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما الاية فانها دالة على حرمة اخذ مال اليتيم ايضا فيه انه لا شاهد له

او لعل ذلك مستفاد من الاية بوجه الاخر او من الادلة الخارجية الا ترى انه لو قيل
لا تاكل القثاء فانه لا يدل على حرمة الاطلاق كما لا يخفى الفائدة السادسة
قد حكم الفاضل القمي بان المجازات اعلم انهم اختلفوا في الدلالة التضمنية هل
هي من المنطوق كما هو مذهب جماعة او الغير الصريح كما ذهب اليه الفاضل القمي او
ليس من المفهوم والمنطوق لانها ليست دلالة لفظية والمقسم فيهما لفظ فهي ليس
لفظا والحق ان يقال ان اريد المعنى التضمني في ضمن المعنى المطابقي فهو من باب
المنطوق الصريح ودلالة لفظية ايضا فان المدار في الصراحة على الظهور والقوة
والدلالة التضمنية في تلو المطابقة في الظهور اذ يراد كلما يراد المعنى المطابقي
وان اريد ارادة المعنى التضمني من لفظ مجازا بدون ذكر المعنى المطابقي فهو
معنى مجازي وسيأتي حال المجاز واما عن صاحب الشيخ ان التضمن ليس بدلالة
لفظية قد عرفت ما فيه في اوائل الكتاب في مبحث الدلالة والعجب من الفاضل
القمي حيث عده دلالة عقلية تبعية ومع ذلك قال هو من باب المنطوق الغير
الصريح ولا يخفى ما فيه اذ المفهوم والمنطوق من اقسام اللفظ ولا بعد الاعتراف
بكون التضمن عقليا لا وجه لجعله من اقسام المنطوق الفائدة السابعة
قد حكم الفاضل القمي بان المجازات التي ليست من باب مجاز الحذف في الاعراب
ولم يكن قرينتها لفظية تخرج عن المنطوق والمفهوم واما عن دلالة الاقتضاء
فلان افضلها منحصرة في مجاز الحذف وما قرينته عقلية فلا بد من ادخالها
في المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم اخر يشمل المجازات وفيه اما اولا فبان

ايراد على الفاضل القمي

ادخال المجاز

ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف
من دلالة المطابقة مع ان العضدي صرح هنا باعتبار الوضع فيعلم جريان الاصطلاح عليه
وثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم من المجاز مما لا يقبله الذوق
السليم وبعيد عن انظار المحققين وثالثا فبان اطلاق غير واحد منهم يشمل جميع المجازات
وذكرهم مثالا او اكثر من باب مجاز الحذف لا يصير مخصصا للعنوان فالحق ادخال
دخول جميع المجازات في دلالة الاقتضاء والمراد من الصحة العقلية في دلالة الاقتضاء
اعم من العادي فان العادة قرينة على ارادة الرجل الشجاع من قوله رايت اسدا في الحمام
الفائدة الثامنة لا يصح ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة
منطوقه لان المفهوم لازم واذا سقط الملزوم سقط اللازم وبعبارة اخرى اذا ارتفع
المعنى المطابقي فيرتفع المعنى الالتزامي ايضا اذ الالتزام ليس الا بعد وجود المطابقة
وسيجيء ان دلالة اللفظ على المفهوم التزامية فان قلت لم لا يجوز ارادة المفهوم
من اللفظ ابتداء قلت اما اولا فبانه خارج عن الفرض اذ الفرض وصفه بالمفهومية
وثانيا ان ذلك ايضا غير جائز اذ لا يمكن ذلك الا على وجه المجاز ولا مناسبة عرفية في
هذا الاستعمال الا ترى انه لو اريد من قوله في الغنم السائمة زكوة عدم الزكوة في المعلوفة
لعد مستهجنا في انظار اهل العرف الفائدة التاسعة هل يجوز ارادة المفهوم الموافقة
بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق ام لا الحق ان يقال ان ارادة المفهوم
من باب الالتزام غير جائز لما مر من مفهوم المخالفة واما لو ادعى ان امثال هذا
الكلام منقول في العرف من المعنى اللغوي المنطوقي الى مفهوم الموافقة فيصح ذلك

بل لو عد المعنى المفهوم اقرب المجازات عرفا بعد تعذر المعنى الحقيقي المنطوق فلا عبارة فيه
ايضا الفائدة العاشرة اعلم ان المنطوق الصريح حجة بلا دليل على حجية الظواهر واما
المنطوق غير الصريح فاختلفوا في حجيته وعدم حجيته على اقوال وكلمات متشتتة لا فائدة
والحق انه ايضا حجة لبناء العقلاء على ذلك كما لا يخفى الفائدة الحادية عشر اعلم
ان الشرط في حجية المنطوق غير الصريح حجية صريحه والا لزم بطلان الاصل مع بقاء الفرع
المبتني عليه وبعبارة اخرى حجية الالتزام موقوفة على حجية الظواهر الفائدة الثانية عشر
ان بعضهم يسمون مفهوم الموافقة من المفهوم الصريح ومفهوم المخالفة من المفهوم
غير الصريح ولا مشاحة في الاصطلاح اصل
اختلفوا في حجية مفهوم الشرط على اقوال منها الحجية مطلقا لغة وشرعا وعرفا واثباتا
ونسب الى اكثر المحققين ومنها العدم مطلقا ومنها الحجية في الشرع لا غير ومنها
الحجية في الاثبات لا غير وتحقيق الحق يتوقف على رسم مقدمات المقدمة الاولى
اعلم ان لفظ الشرط محركة العلامة وقد يقال شرط الحجام اذا شق جلده بمبضعه
بمبضعة وبالسكون لغة الالزام والالتزام وفي عرف الاصوليين ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود واما في العرف فيحتمل ان يكون بمعنى ملزوم الشيء
كما يقال الاثنان شرط الحيوان اي ملزومه ويحتمل ان يكون حقيقة في السبب اي
ما استلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما اي ما يستلزم من عدمه العدم سواء استلزم من وجوده الوجود ام لا
والحق الاخير لاصالة الاشتراك المعنوي بالنسبة الى اللفظي والحقيقة والمجاز
ومقتضى التبادر عرفا ايضا ذلك ولزوم النقل الاخير فيه اذا كان التبادر على

طبقه

طبقه ثم ان الشرط في اصطلاح النحويين ما يلي اداة الشرط واما مدخول ان الوصلية
فهو خارج عن المصطلح بينهم في الشرط كما يشهد عليه التتبع في كلماتهم ويصح السلب الشرط
عن ما الاجزاء لم كذخول ان الوصلية ولا يصح السلب عنه ام عن ما لم جزاء ومحل النزاع هو
في الشرط على اصطلاح النحويين صرح بذلك جماعة حتى ان بعضهم عنون العنوان
بمدخول ان واما استدلال العلامة بان وجود الشرط ليس مستلزما لوجوده فلو لم يكن
عدمه مستلزما للعدم لانتفى فائدة التعليق على الشرط وليس في محله وهو خلط بين الدليلين
فان ظاهر الاستدلال يعطي كون النزاع في الشرط الاصولي وليس كذلك اذ مدخول ان قد
يكون سببا وقد يكون شرطا اصوليا وح كلمة ان يصيره سببا ولو كان النزاع في
الشرط الاصولي لما كان لحكمهم بان الانتفاء عند الانتفاء مفهوم معنى لان الانتفاء
عند الانتفاء معنى نفس الشرط لا انه مفهوم وبعبارة اخرى هو منطوق الشرط
المقدمة الثانية اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد يطلق ويراد
بها اللزومية وهي ما يكون طرفها يقتضي المقدم لزوم التالي او امتناع انفكاكه سواء
كان المقدم علة للتالي كقوله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له كقوله
ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولا لعلة مثل ان كان النهار موجودا فا
لعالم مضيء او متضايفان مثل ان كان هذا عالما كان حيا او متضايفان مثل ان كان
هذا ابنا لزيد فزيد اب له وقد يطلق الاتفاقية وهي ما لا يكون بين طرفها يقتضي اللزوم
مثل ان كان زيد ناطقا فالحمار ناهق اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا نزاع في ان نفي المقدم

في الاطلاق المتقدم يستلزم نفي التالي وكذا لا نزاع في ان وضع المقدم يستلزم وضع
التالي اذ وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وانما
النزاع في ان رفع المقدم ونفيه هل يستلزم رفع التالي اولا ومن قال بالحجية
قال بالاول ومن قال بالعدم قال بالثاني واتفقا على استعمالها على الوجهين
لغة وعرفا وانما الكلام في الظهور مع قطع النظر عن القرائن المقدمة الثالثة
في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في جهات الاولى قد عرفت ان النزاع ليس في
الشرط الاصولي وكذا ليس في لفظ الشرط ومشتقاته فان النزاع وان جرى فيه الا
ان محل النزاع ههنا ليس ذلك بل يظهر حاله من بيان الحق فيما يجري فيه الثانية
هل النزاع في الدلالة العقلية او اللفظية ظاهر عنوان بعضهم بقولهم الامر المعلق با
لشرط هل يدل او هل يفهم كون النزاع في الدلالة اللفظية مضافا الى ظهور استدلالهم
بالتبادر والفهم العرفي كما لا يخفى الا ان ادلة بعض كالاستدلال بخلو التعليق
عن الفائدة لو لم يكن المفهوم حجة يعطي كون النزاع في الدلالة العقلية و
الحق الاول ولا يترتب ثمرة اذ القائل بالمفهوم عقلا يستدل بان التعليق
يصير لغوا ح لا يجوز ارادة المفهوم لاحتمال ارادة غيره من الفوائد فهو شريك في
العمل مع القائل بعدم الحجية وانا نتعرض للدلالة اللفظية والعقلية كليهما
الثالثة هل النزاع في اصل الدلالة او في كيفيتها ايضا يعني بعد الدلالة
هل هي تضمنية او التزامية الحق ان النافي نفى الكل نظرا الى الاستدلال بانتفاء
الثلث واما المثبتون فقد اختلفوا فيه على قولين فعن بعض انها تضمنية

وعن بعض

وعن بعض انها التزامية ونحن نتعرض لتحقيق كيفية الدلالة ايضا الرابعة
مفهوم الشرط اما صريح كمدلول ان ولو واذا ولما واما ضمني كاسماء الاستفهام
والموصول فهل النزاع فيهما او في الاول فقط الحق الاعم وذلك لعموم العنوان
والادلة ويشهد عليه استدلالهم بموثقة ابن بكير حيث قال فان لم يستطع مكم
طولا ولعله يجيء الاشارة وهذا صريح في تعميم النزاع الخامسة هل النزاع فيما لو
كان الجزاء اخبارا او الاعم منه ومن الانشاء الظاهر الاخير والاتجه قول المفصل
بين الاخبار والانشاء وعن محل النزاع السادسة ان النزاع هل هو صغروي
يعني اختلفوا في وجود المفهوم وعدمه ام كبروي يعني على فرض الوجود وحجية ام لا الظاهر
الاول فان المفهوم من الظواهر وبعد وجوده لا معنى للنزاع فيها اذ يدل عليه
ما يدل على حجية الظواهر المقدمة الرابعة في تاسيس الاصل اعلم ان القول با
لنفي موافق للاصول الاول اصالة توقيفية الالفاظ ولم يصل الاذن الينا
في حجية المفهوم الثاني اصالة عدم ارادة المتكلم واجراء هذين الاصلين ظاهر
وفي حجيتها اشكال الرابع اصالة البراءة فيما اذا كان المفهوم مثبتا للتكليف
مثل ما لو قال ان لم يجئك زيد فلا تكرمه فان المفهوم مثبت للتكليف فتامل الخامس
اصالة عدم التخصيص اذا كان المفهوم مخصصا للعام السادس اصالة عدم التقييد فيما
اذا كان المفهوم مقيدا للمطلق السابع اصالة الاشتراك المعنوي فان الهيئة
ربما استعملت في السببية وربما استعملت للزوم وجود التالي من وجود الاول
والاستدلال بانتفاء الاول التالي لانتفاء الاول كقوله تم لو كان فيهما آلهة

اصالة عدم وضع الواضع الثالث

ام ان ... ان مفهوم اذا جاء ... زيد فلا يجب عليك اكرامه ... واجب ... الاكرام ... في المثال ولنفرض ... الى جائك زيد فلا يجب اكرامه ومفهومه ان لم يجئك فيجب اكرامه فتدبر

لفقدنا فان الفاء لا تلزم لتعدد الادلة واريد انه لا دال من انتفاء الفاء انتفاء
المقدم اعنى الدلالة ومن هذا قول المنطقيين استثناء نقيض التالي ينتج رفع
المقدم والقدر المشترك بين المعنيين هو استلزام وجود الاول لوجود الثاني
وقد استعمل فيه كثيرا ومنه قوله ان كان هذا انسانا كان حيوانا وايضا قوله تعم واذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة فالقول بنفي مفهوم الشرط مطابق للاشتراك المعنوي وهو
اصل بالنسبة الى الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز المقتصر الخامس في اعلم
ثمرة النزاع كما يظهر فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل كذلك تظهر فيما كان موافقا للدليل
ايضا اذا تعارض المفهوم مع دليل اخر فيجب الرجوع الى المرجحات وعلى القول بعدم
حجية مفهوم الشرط فالاصل لا يعارض الدليل المعارض كما لا يخفى وقال الفاضل العمي
ان الثمرة على القول بتوافق المفهوم مع الاصل تظهر في ان القائل بالمفهوم
يعمل به ولا يتفحص بخلاف القائل بعدم الحجية فانه لا يجوز له الاستناد الى الاصل
الا بعد الفحص اذ العمل بالاصل قبل الفحص غير جائز وفيه نظر اذ العمل
بكل دليل قبل الفحص غير جائز اصلا كان او غيره للعلم الاجمالي بوقوع التعارض
كثيرا بين الاخبار وكذا النسخ وغيرهما من العوارض فلا يجوز الاستناد الى الدليل
قبل الفحص عن المعارض وسيجي بيانه انشاء الله واذ قد عرفت تلك المقدمات فاعلم ان
الحق حجية مفهوم الشرط وذلك لفهم العرف فانك اذا قلت اذا جاء الضيف
فاشتر اللحم يفهم عرفا عدم وجوب الشراء عند عدم مجي الضيف ولا ان
منكر ذلك الا مكابرا وهذا الحكم قطعي لمن راجع اهل العرف وقال صاحب
المعالم ان قوله اذا جاءك زيد فاكرمه يجري مجرى قولنا الشرط في اكرام

مجيئه

ايراد على الفاضل القمي

مجيئه والمتبادر من التالي الانتفاء عند الانتفاء فكذا الاول واورد عليه الفاضل القمي
بان المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرته بالمعنى القائل
للسبب او بما ينافيه ولم تفسيره بالشرط ناش عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه
وفيه نظر اذ الشرط كما يطلق على المعنيين كذلك تطلق على السبب والعلة ومراد صاحب
المعالم ان العلة في اكرامه مجيئه كما لا يخفى ثم ان المفهوم من قوله ان جائك زيد فاكرمه
عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيئة لا حرمة الاكرام كما قيل فالمفهوم ان لم يجيئك زيد
فلا يجب عليك اكرامه لا انه اذا لم يجيئك فلا تكرمه كما توهم اذ المتبادر من العرف ذلك
واستدلوا على عدم الحجية بوجوه اقويها انه لو كان للشرط مفهوم لكان لقوله تعم ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مفهوم والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه
اما اولا فبانه لو لم يكن له مفهوم لما كان لقوله تعم فائدة فان المستفاد منه رشدا فادفعوا الاية مفهوم
والتالي باطل بالاجماع وثانيا فبان السالبة بانتفاء الموضوع اعني المفهوم ثابت
بمعنى انه عند عدم ارادة التحصن لا يحرم الاكراه اذ الموضوع منتف وثالثا فبان
الاجماع قد اخرج ذلك المثال ورابعا فبانه وارد مورد الغالب ثم ان ههنا فائدة
مهمة لا بأس ان نشير اليها الفائدة الاولى اختلفوا في ان الدلالة على المفهوم
تضمنية او التزامية والحق ان يقال يحتمل ان يكون اللفظ مشتركا لفظيا بينهما وفيه
اما اولا فبان المشترك يحمل عند عدم القرينة على المشهور ولا اجمال عند عدم القرينة
في المنطوق والمفهوم اتفاقا وثانيا فبان قاعدة الاشتراك تبادرهما وليس
كذلك ههنا اذ المفهوم يتبادر ثانيا باثبات المنطوق وفي الثاني فبان مقتضى الاشتراك

في مفهوم الشرط

ايراد على الفاضل القمي

ارادة كل واحد من المعنيين في استعمالين ولا يمكن ارادة المفهوم بدون المنطوق
اتفاقا ورابعا فبانه لو كان مشتركا لما جاز الجمع بين المعنيين في استعمال واحد
على المشهور وفيما نحن فيه يجوز اتفاقا ويحتمل ان يكون اللفظ موضوعا لهما لا بشرط
الانفراد ولا لا بشرط الانفراد ويرده الوجوه المتقدمة ويحتمل ان يكون اللفظ
لهما مجموعا كالعام وفيه اما اولا فبانه لو كان كذلك لوجب تبادرهما دفعة وليس
كذلك لما مر وثانيا فبان استعمال العام في الخاص جائز اتفاقا ولا يجوز استعمال
اللفظ في المفهوم فقط اتفاقا ويحتمل وضعه للمفهوم بشرط المنطوق وفيه
انه يلزم تبادر المفهوم اولا وهو باطل لما مر ويحتمل وضعه لهما معا بطور المطابقة
ليكون دلالته على كل واحد تضمنا وفيه انه لو كان كذلك لكان المجموع متبادرا اولا
وقد عرفت ترتب التبادر وان تبادر المفهوم مسبب عن تبادر المنطوق و
مؤخر عنه فثبت كون الدلالة التزامية الفائدة الثانية ان الدلالة على
المفهوم مستفاد من الهيئة التركيبية وذلك للتبادر العرفي الفائدة الثالثة
اعلم ان صاحب الضوابط قال الدال على التعليق والسببية هو الاداة لا
الهيئة وذلك للتبادر وايضا فانك اذا سمعت من وراء الجدار اداة الشرط
فقبل الانتقال الى الهيئة يتبادر عندك السببية والتعليق وقد استشهد عليه
بما حاصله ان المولى اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه فلو قال العبد ان لم يجي
فهل الاكرام ام لا وقال المولى اكرمه ايضا يعترض العبد على المولى بان مرادك
ان كان الاكرام على كل حال فلم عبرت عن مرادك بان وفيه نظر لان اعتراض
العبد ليس على خصوص الاداة بل على هذه الهيئة المصدرة بالاداة فهذا لا يثبت

الوضع

ايراد على صاحب الضوابط

الوضع للاداة والتبادر ايضا باطل لان الحرف غير مستقل في الدلالة فقبل انضمامه بالهيئة
لا يدل على معنى ولعله يحتمل ان يكون التبادر من الهيئة والحق ان كلمة ان ليست مهملة لانها
وضعا اتفاقي فمعناها ان كان التعليق فهو المطلوب وان كان غير ذلك فهو مناف لكلمات اللغويين و
النحويين حيث قالوا الكلمة ان للشرط والمراد بالشرط هو الوجود عند الوجود والملازمة بين المقدم
والتالي في الموجبة لان الشرط في العرف العام حقيقة في القدر المشترك بين الشرط الاصولي والسبب
وهو الوجود عند الوجود الفائدة الرابعة هل للعقل دلالة على حكم المفهوم ام لا فيقتضي بعض
الاصول السابقة العدم فان قلت العقل ايضا يدل على ذلك اذ لو لم يكن المفهوم حجة فيصير
التعليق لغوا وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم لا يقال هذا يقتضي فايدة ما وان خصوصية هذه الفائدة
واصالة عدم غيرها لا ينفي احتماله كما زعم الفاضل القمي لانا نقول ان الاحتمال المخالف للاصل لا يقدح
في الحجية لا يقال لو كان لهذا الخ في ذلك لزم ان يكون لهذا الخ ببيانهم الخ لا تجويز اللغو على الحكيم
وعدمه مع ان العدم متفق عليه فكيف يقول القائل بعدم الحجية بجواز اللغو كما زعمه الفاضل القمي
لانا نقول النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه او عدم دلالته عليه قلت
ان كان الغرض اثبات المراد فهو غير محل النزاع وان كان اثبات الوضع فلا يثبته اذ لا مدخل
للعقل في اللغات مضافا الى ان احتمال الفوائد الاخر مثل الوجود عند الوجود كقوله ان كان
هذا انسانا كان حيوانا موجود ولم يقل بلغوية هذا المثال احد من العلماء وان قلت باصالة
عدم غيرها من الفوائد فهو معارض بالمثل اذ الاصل عدم ارادة المفهوم ايضا وان اجريت دليل

في مفهوم الشرط

نقول

الحكمة بأنه لعلم ان كل المفهوم ثبت المطلوب والأفان كان معيناً عند المتكلم دون المخاطب فيلزم الاغراء بالجهل
ان الاغراء بالجهل يضر في التكليف واما في صحة الكلام فيجوز ان يريد المتكلم شيئاً لا يعلمه المخاطب
والاغراء بالجهل وان اريد الظاهرية المفهوم من بين الفوائد فان كان المراد الظاهرية العقلية
فليست بحجة ولا يجوز اثبات الوضع منه وان اريد الظاهرية المفهوم للغلبة فان بلغت الغلبة لا حد
الحقيقة فالوضع ثابت ولا فائدة في الاستدلال العقلي والا فان اريد بلوغها لا حد الى
المشهور فهو باطل اذ غلبة ارادة المفهوم اقل من ارادة غلبة المفهوم بتخصيص العام ومع ذلك
ليس العام مجازاً مشهوراً في الخاص وان اريد بلوغها لا حد الى المتعارف ففيه انه ليس اكثر من غلبة
استعمال الامر في الندب مع عدم الحمل عليه عند فقد القرينة والحاصل ان العقل لا دلالة فيما
نحن فيه الفائدة الخامسة اعلم ان المواد كلفظ الوجوب اذا وقعت منطوقاً فالمفهوم نفي
الوجوب سنخاً اي عينياً وتخييراً وذلك للعرف واما الهيئات فهي موضوعة للوجوب العيني
ومع ذلك المتبادر من المفهوم نفي الوجوب سنخاً عينياً كان او تخييراً فلو دل الخطاب على الوجوب
التخييري يعارض مع المفهوم على ذلك ولا لو قلنا بان المفهوم نفي الوجوب العيني فقط فلا تعارض
بينهما والعرف يفهم التعارض بين المفهوم وبين الخطاب الدال على الوجوب التخييري الفائدة
السادسة اعلم انهم قد شرطوا في حجية المفهوم المخالف عدم وروده مورد الغالب والا فلا مفهوم
كقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كونها في الحجور وليس للاية مفهوم وذلك ظاهر وقد علله
الفاضل القمي بما حاصله ان ارادة الافراد الشائعة يعلم من اللفظ المطلق فالقيد لا يفيد
التخصيص اذ التخصيص كان حاصلاً من المطلق لانه كان محمولاً عند العرف على الافراد الشائعة

فلابد ان يكون

في مفهوم الشرط

ايراد على الفاضل القمي

فلابد ان يكون القيد لنكتة اخرى وتختلف باختلاف الموارد وربما كان النكتة في
تلك الاية بيان الاشتقاق وتشبيههم بالاولاد وهذا هو محصل مراده وفيه نظر
من وجوه اما اولاً فبان المطلق بالنسبة الى افراده اما متواطئ او مشكك بدوي
او ظهور اجمالي او مبين العدم ولا شك ان الاول ليس داخلاً في محل النزاع
واما الثلاثة الاخر فغاية افادة المطلق هو الاختصاص بمعنى ان الشائع مراد
من هذا اللفظ واما ان النادر ايضاً مراد فلا فالقيد في كل واحد من الثلاثة الاخيرة
بحكم النادر وسكوت عنه فلعل المقيد انما هو لبيان حكم النادر ثانياً فبانك تحكم
بالمفهوم عند عدم وجود الفوائد الاخر مثل اهمية المنطوق وبيان مورد السؤال
وغير ذلك ومثل ما نحن فيه اعني الوارد مورد الغالب قد زال الاهمية في الذكر وبيان
المورد لان اللفظ ينصرف الى الفرد الشائع فلا يشمل غير المورد وليس اهمية في
الذكر لعدم شموله غير الشائع ومع ذلك تحكم بعدم وجود المفهوم والحاصل انك
تحكم بوجود المفهوم عند وجود فوائد اخر ولا تحكم به عند فقدان بعض الفوائد فثالثاً
فبان المطلق المنصرف الى الشائع ان افاد الاختصاص ففائدة القيد هو
التخصيص وان افاد التخصيص فهو ضد مطلوبك ورابعاً سلمنا ان المطلق للتخصيص
لكن نقول القيد ايضاً للتخصيص فيكون تاكيداً وكون التاسيس خيراً منه مع عدم
تسليمه كيف يصير سبباً لاخراج اللفظ عن المعنى الحقيقي وخامساً فبانك بنيت

ف

دليلك على افادة الجملة المطلقة التخصيص فالدليل بقائه بعد التقييد ايضاً وان الصارف
عن ذلك والحق ان العرف يفهم عدم المفهوم وسره ان اهل العرف ينزلون
الافراد النادرة بمنزلة العدم فلذلك لا يفهمون المفهوم العموم بل يفهمون العموم
من اللفظ واذا انزلوا منزلة العدم فلا يترتب انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء
الجزاء ونكتة التعليق تختلف باختلاف الموارد ولعل الغالب في قوله تعم واذا
نودي للصلوة فاسعوا ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي الفائدة السابعة
اعلم ان المخالفة بين المفهوم والمنطوق في الكيف اي الايجاب والسلب لازم
اتفاقاً في مفهوم المخالفة واما المخالفة في الكم اعني الكلية والجزئية فلو كان المنطوق
كلياً هل يفهم الجزئية في المفهوم او الكلية فاختلفوا فيه والحق ان المعتبر نقل
الالفاظ الواقعة في المنطوق الى المفهوم ثم يعرض الى العرف فكلما فهموه فهو
المتبع وهذا بحسب المقامات مختلفة فان العام اما واقع في الشرط او في الجزاء
وعلى الاول اما ان يكون ضمير في الجزاء يرجع الى العام نحو ان جاءك العلماء فتصدق
بدرهم فالحق ان المفهوم هو النقيض المنطقي فلو جاء بعض العلماء لم يجب
التصدق وان كان ضمير في الجزاء يرجع الى العام كقوله اذا جاءك العلماء فاكرمهم
فالحق فهم السلب الكلي في المفهوم فلو جاء بعضهم وجب اكرام البعض والمراد من
رجوع الضمير كون الحكم في الجزاء متعلقاً لهم وحاصلاً لهم والا فيفهم النقيض
المنطقي ايضاً كقوله اذا جاءك العلماء فتصدق لهم بدرهم على فقير وان
كان العام واقعاً في الجزاء ففيما استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب

الجزئي

الجزئي فيفهم العرف المفهوم موافقاً معه في الكم غالباً نحو ان جاءك زيد فاكرم كل عالم
فمفهومه ان لم يجئك فلا يجب اكرام كل عالم وفيما استفيد من المنطوق الايجاب
الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم عرفاً هو النقيض المنطقي هذا هو المعيار الغالبي فلا
يضره التخلف في بعض المقامات الفائدة الثامنة اعلم ان شرط وجود المفهوم
المخالف عدم كون المخالف اولى بالحكم المنطوق والا فهو مفهوم موافقة كقولك
ان شتمك زيد فلا تهنه مفهومه عدم جواز الاهانة عند عدم الشتم بطريق اولى
الفائدة التاسعة يشترط في وجود المفهوم وحجيته ان لا يكون هناك
ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحوهما الفائدة
العاشرة يشترط ايضاً ان لا يكون جواباً للسؤال عن المذكور مثلاً اذا قال
السائل اذا كان الغنم سائمة هل فيها زكوة فيجيب بان الغنم اذا كانت سائمة
ففيها الزكوة

في مفهوم الوصف

اصل

هل الحكم
المعلق على الوصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف مطلقاً ام لا فيه خلاف
والاكثر نسب الى الاكثر عدم الحجية وبعض كبراء العلوم نسب الاكثر على الحجية ومحل النزاع
يشمل الوصف النحوي والمشتق والحال صرح بذلك جمع ويشمل الصفة الضمنية
ايضاً نظراً الى اشتهارها واستدل للحجية بفهم ابي عبيدة المفهوم من قوله لان يمتلي بطن
بطن قيحاً خير من ان يمتلي شعراً فقيل المراد الهجاء والرسول والمؤمنين فقال ابو
عبيدة انه لو كان كذلك لما علق الشعر بالامتلاء والكثير بل قليله ايضاً كذلك
فان الوصف ضمني اذ ليس التصريح بالوصفية بل هذا الحكم في قوله الشعر الكثير

كذا ثم أن ما ليس الأصل وثمرة النزاع قد سبق في مفهوم الشرط حرفا بحرف ومحل
النزاع ليس فيما اقيمت القرينة على ارادة المفهوم بل الكلام في الوضع وزعم الفاضل
القمي ان القيود الواقعة في التعاريف مما دلت القرينة على ارادة المفهوم
منها وفيه نظر اذ القيود الاحترازية في التعريف تفيد ان الفرد الغير
الداخل في هذا اللفظ لم يرد من هذا اللفظ واما افادتها ان غير محل القيد
حكمه مخالف لحكم المقيد فلا تفيده القيود والمفهوم هو المعنى الثاني واما الاول
فليس مصداقا للمفهوم الا ترى ان المتكلم المفسر الاجمالي والمبين العدم
نعلم بان المتكلم اراد من هذا اللفظ الفرد الثابت فقط واما ان غير الثابت
فلا يفيده اللفظ وبعبارة اخرى القيود الواقعة في التعاريف يفهم فيها الاختصاص
لا التخصيص فالقيود الواقعة في التعاريف تفيد المعنى الاول وليس مفهوما
ولا تفيد المعنى الثاني الذي هو المفهوم والحق في المسئلة عدم حجية مفهوم
الوصف لانه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية وانتفاء الكل واضح
واستدل لبعض ابو عبيدة المفهوم من قوله لي الواجد يحل عقوبته فقال انه غير الواجد
لا يحل عرضه وعقوبته والصالحي من قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس
ظلما وهو من اهل اللسان وفهمه حجة وقال الفاضل القمي ان قوله معارض بقول
الاخفش وما نجده من افهامنا من ظهوره في التقييد والاحتراز فيبقى قطان
فيثبت عدم الدلالة وفيه نظر لان قول ابي عبيدة معارض بقول الاخفش
فيبقى ما نجده من افهامنا من ظهوره في التقييد سليما عن المعارض والحق ان
يجاب اما اولا فبان قوله معارض مع قول الاخفش فلا حجية في قوله وثانيا

ايراد على الفاضل القمي

حكم

فبان

فبان فهمه لعله كان من اجل القرائن مثل قوله فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وثالثا
ان فهمه لعله من اجتهاداته فان قلت هذا جار في كلام جميع اللغويين قلت اذا كان
المدرك في قول اللغويين ما يدريه ووجدناه مخالفا لقوله نطرحه وما نحن فيه اعني
الهيئات مما يستوي فيه اهل جميع اللغات عربيا وفارسيا وتركيا وتاتيا(?)
ونحن لما راجعنا وجدنا العرف على خلاف قول ابي عبيدة فلم يبق وجه لحجية قوله
ثم ان القول بعدم الحجية وحمل المطلق على المقيد مثل اعتق رقبة واعتق رقبة
مؤمنة تناقض اذ الحمل موقوف على وجود المفهوم للصفة والجواب عن ذلك
سيجيء ان شاء الله في بحث المطلق والمقيد فانتظر ثم ان ههنا فوائد مترتبة
على القول بحجية مفهوم الوصف ونحن لما قلنا بعدم الحجية سقطنا عنها

اصل

مفهوم الغاية حجة ام لا فيه خلاف والكلام في هذا الاصل يقع في مقامات المقام
الاول في ان نفس الغاية هل هي داخلة في المغيا ام لا والمراد بالغاية ههنا النهاية
لا المسافة كما في قولهم الى لانتهاء الغاية وذلك لتصريح الاصوليين عليه والنهاية
ههنا هي مدخول كلمة الى مثل قوله صوموا الى الليل فان الليل غاية ومدخول
لكلمة الى وما بعد الغاية اعني الليل فيه نزاع اخر وبالا يكون للشيء الا غاية وليس
لها بعد فلا يجري النزاع المذكور في المقام الثاني وذلك مثل قوله اكلت السمكة
حتى رأسها فان الرأس غاية وليس له بعد وما قال صاحب الفصول من ان الغاية
امر اعتباري ان قيس الى ما قبله يكون مؤخرا عنه وان قيس الى ما بعده يكون مقدما

في مفهوم الغاية

كما في صوموا الى الليل فان الغاية شيء ان اعتبر الى اليوم يكون مؤخرا عنه وان اعتبر
الى الليل يكون مقدما عليه فما بعد الغاية هو الليل لا ما بعده كما زعمه الفاضل القمي
ليس في محله لان الامر الاعتباري كيف يكون محلا للنزاع وثمرة في المسائل الفقهية
بل الحق مع الفاضل القمي فان ما بعد الغاية هو ما بعد الليل لا الليل وذلك ظاهر والاقوال
في المسئلة سبعة الاول الدخول مطلقا الثاني عدمه مطلقا الثالث الخروج ان كانت الغاية
منفصلة عن ذي الغاية بفصل محسوس كاتموا الصيام الى الليل والا فالدخول كاية الوضوء
الرابع التفرقة بين ما كانت من جنس المغيا فتدخل والا فلا الخامس الجمع بينهما كما عن
التسهيل السادس الدخول فيما اقترنت بمن وعدم الدخول اذا اقترنت بالى والسابع التوقف
وهو يحتمل التوقف في اصل الدلالة ويحتمل التوقف في كيفية الدلالة اعني المطابقة والتضمن
والالتزام ويحتمل التوقف فيهما والظاهر هو الاول ثم الاصل مع التوقف لاصالة التوقيفية
واصالة عدم ارادة الدخول والخروج واصالة البراءة في بعض المواضع واصالة عدم
الوضع واصالة عدم التخصيص اذا كان الدخول او الخروج مخصصا للعام واصالة عدم
التقييد فيما اذا كان الدخول او الخروج مقيدا للمطلق والحق في المسئلة الخروج ان
كان الغاية مدلول عليها بكلمة الى والدخول ان كانت بكلمة حتى كما في قوله اكلت السمكة
حتى رأسها فان المتبادر هو الدخول وقوله سرت من البصرة الى الكوفة او من البصرة الى الكوفة
سبعون فرسخا فان المتبادر هو الخروج والفهم العرفي هو المتبع واستدل القائل بالتفصيل
بين المجانس وغيره بانها ان كانت مجانسة لا يحصل التمايز فالغاية
داخلة لقاعدة المقدمة والا فلا والجواب عنه اولا بان الدليل
لمن عقلا ظني لا يثبت الوضع وثانيا فبان المقدمة لا يثبت الوضع

ايراد على صاحب الفصول

بل يثبت

في مفهوم الغاية

بل يثبت المراد وهو ليس محل النزاع وثالثا فبان الدليل اخص من المدعى
لانه لا يتم عند فقد ذي المقدمة مثل ما لو قطع يده وبقي المرفق فان ذي
المقدمة يسقط وجوبها فكيف يجب المقدمة ورابعا فبان المقدمة قد يقتضي
الدخول من المرفق ثم قال اغسل يدك من المرفق الى العضد وخامسا فبان
المقدمية تجري مع اختلاف الجنس ايضا كالكعب وسادسا فبان قاعدة
المقدمية انما تتم مع ثبوت التكليف والا فلا كما في قوله سرت من البصرة الى
الكوفة فانه لا مقدمية فيه وسابعا فبان التمايز قد يحصل في الجنس الواحد
وذلك ظاهر المقام الثاني ان البداية ليست داخلة اذ السير من البصرة ليس في البصرة
ويشهد عليه الفهم العرفي المقام الثالث في ان افادة الغاية كالى وحتى هل هي
لبيان غاية الشيء كما فقط او كيفا ايضا وبعبارة اخرى ان المراد انتهاء الشيء
وانتهاء العمل فيه ايضا وبعبارة ثالثة هل هي دالة في اية الوضوء وغيرها مثلا على ان
انتهاء الغسل هو المرافق وانتهاء المغسول فان ينبغي الثاني فالاية لا تدل
على مقصود والا لغاية بل هي تفسير دالة على انتهاء المغسول فلا يحتاج الى ان
يقال مقتضى القاعدة ما قاله العامة الا ان اخبارنا دلت على ان المراد ما
يعطي الخاصة والحق ان الاداة موضوعة لبيان الكم لا الكيف وذلك للعرف
الا ترى انه لو قيل ذرعت من البصرة الى الكوفة لا نفهم ان ابتداء الذرع

كما لو قال لا تغسل

هو البصرة و انتهائه الكوفة بل يفهم ان ابتداء المذروع البصرة و انتهائه الكوفة
و هكذا و لو سلمنا عدم اطراد هذا الفهم العرفي نقول العرف يفهم في خصوص الغسل
ان المراد انتهاء المغسول لا الغسل فلو قال المولى لعبده اغسل الحصير من هنا الى
هنا لم يفهم ابتداء الغسل و انتهائه بل يفهم انتهاء ما يغسل و ابتدائه فالآية لا
تدل على اراد الغاية المقام الرابع في ان ما بعد الغاية هل هي داخلة او خارجة
اختلفوا فيه على قولين و الحق ان الآية دالة على ان ما بعد الغاية خارجة عن هذا
الخطاب و اما دلالته على ان حكمه يجب ان يكون مخالفا لحكم ما قبل الغاية فلا فلو
ورد خطاب اخر و اقتضت المصلحة في صوم الليل ايضا بوجوب عليحده لم يلزم التعارض
و الدليل على ما صرنا اليه هو الفهم العرفي فلا تغفل المقام الخامس في ان
الآية دالة على المفهوم و الاداة تدل على المنطوق و ذلك للتبادر المقام
السادس في ان للبداية ايضا مفهوم فكلمة من تدل على ان ما قبل مدخولها ليس
له حكم مدخوله بهذا الخطاب كما في ما بعد الغاية حرفا بحرف و الدليل هو الدليل
اصل مفهوم الحصر حجة لاتحاد و طرقه كثيرة مفصلة في علم المعاني
لا وجه لذكرها مفصلة و المناط مساعدة فهم العرف و الفاضل القمي جعل
الحصر المستفاد من ما و الا منطوقا لان ما له الحكم مذكور و فيه ان التعريف
الذي ذكره للمفهوم ان لم يصدق عليه الا انك قد عرفت فساد التعاريف المذكورة
و ان المرجع في المفهوم هو عرف اهل الاصول و كلهم ان الحصر المستفاد من ما و الا يعد من

الحصر في مفهوم

ايراد على الفاضل القمي

المفهوم

المفهوم عرفا كما لا يخفى و اما مفهوم اللقب فليس المراد به خصوص اللقب النحوي اي ما اشعر بمدح
او ذم بل المراد هنا نفس المعروض كزيد في جائني زيد و العارض كالضرب في يجب عليك
الضرب و بعبارة اخرى المراد الاسم الذي لا يعتبر في مفهومه صفة سواء كان اسم جنس
او علم مشعر بمدح او ذم صرح بذلك جمع من المحققين و استدل على عدم الحجية صاحب
القوانين و الضوابط و الفصول و غيرهم بانه لو كان له مفهوم لزم كفر من قال رسول الله
لانه نفى رسالة محمد صلى الله عليه و اله و التالي باطل و كذا المقدم و الجواب ان
محل النزاع هو ما لو جرد عن القرينة و القرينة موجودة على عدم مفهومه و هي الاجماع كما
لا يخفى و الحق عدم الحجية لانتفاء الدلالات الثلث و كذلك الحال في مفهوم العدد و
الزمان و المكان و اما قولهم اشتر اللحم في يوم كذا فعدم الاشتراء في غير ذلك اليوم
ليس من مفهوم العدد بل من عدم الدليل على جواز الاشتراء في غير ذلك اليوم و لذا لو دل
خطاب اخر على جواز الاشتراء في غير ذلك اليوم ايضا لم يفهم التناقض بين الخطابين ثم
ان الظاهر و المأول و المحكم و المتشابه قد ذكرها القوم في بعض كتبهم و لا ارى فائدة
في تعرضها فائدة يعتد بها المقصد الرابع في العام و الخاص و فيه فصول
الفصل الاول في العام اصل العام قد يطلق و يراد به
الكلي المنطقي و قد يطلق و يراد به الكلي الذي يكون النسبة بينه و بين شيء اخر عموما من وجه
موردا او يكون بينهما التباين مصداقا كالصلوة و النظر الا الاجنبية و قد
يطلق على العموم الاحتمالي مثل قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة اي يحتملها و غيره و قد يطلق

العام و الخاص

على الشمول كقولهم عم المطر اي شمل للاراضي و قد يطلق على الاستغراق ثم ان العموم البدلي
من العموم الاحتمالي و ليس قسيما له راسا و كل هذه الاطلاقات ليس على وجه الحقيقة و انما
الكلام الان في معنى المصطلح و الظاهر انه هو الاخير لكن لا بد من تعريف يشمل
جميع الافراد و يمنع عن دخول الاغيار و قد عرفوه بتعريفات لا فائدة في ذكر الجميع و
لنقتصر على بعض منها فنقول قال الفاضل القمي ره تبعا للمحقق البهائي و هو ان العام
هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته و فيه نظر من وجوه
اما اولا فبان العام في عرفهم على اقسام الاول العام المجموعي كقوله اكرم كل الرجال
و المناط في الحكم هو المجموع من حيث المجموع و لا شك ان الافراد في العام المجموعي اجزاء
فهو يدل على استغراق الاجزاء الثاني العام الافرادي كقوله اكرم كل رجل فان الافراد
جزئيات للكلي الثالث العموم الجمعي كقوله جائني كل الرجال اي كل واحد واحد من المجموع
و لا شك ان كل واحد اجزاء للجزئيات اعني المجموع فالعام فيه يدل على استغراق
اجزاء الجزئيات اذا عرفت ذلك فاعلم ان التعريف يشمل القسمين الاولين
و لكن يخرج الثالث فيكون التعريف غير منعكس و اما ثانيا فبان التعريف
غير مطرد لصدقه على اللفظ الموضوع للاستغراق قبل الاستعمال مع انه
ليس عاما اذ العام من صفات الحقيقة و المجاز قطعا و قبل الاستعمال ليس
اللفظ حقيقة و لا مجازا فليس عاما و اما ثالثا فبانه يصدق على اللفظ
الموضوع للاستغراق حين الاطلاق في غيره مجازا او حقيقة مع انه ليس بعام
في هذا الاستعمال و اما رابعا فبان الضمير في قوله اجزائه او جزئياته ليس له

ايرادات على الفاضل

مرجع

مرجع او لا يصلح اللفظ لكونه مرجعا الا ان يضمر و يقال يرجع الى معنى اللفظ و لا يخفى
انه معيب في التعاريف و صاحب النتائج و الضوابط زاد في هذا التعريف او اجزاء جزئياته
فيندفع عنه الايراد الاول الا ان الايرادات الثلثة الباقية واردة عليه ايضا
و الاحسن ان يقال العام هو اللفظ المستعمل الموضوع للدلالة على اجزاء المعنى
او جزئياته او اجزاء جزئياته حال الاستعمال في المعنى الموضوع له فخرج باللفظ غيره
و بالاستعمال الايراد الثاني من الايرادات الاربعة و بالموضوع الدال على العموم لا
لفظا و وضعا كالعشرة و امثاله فانها تدل على الاحاطة لكنها لم توضع لذلك و
دخل بقيد الاجزاء العام المجموعي و بقيد المعنى يندفع الايراد الرابع و بقيد جزئياته
دخل العام لجمع الافرادي و بقيد اجزاء جزئياته دخل العام الجمعي و بقيد الاخير
يندفع الايراد الثالث و ههنا فوائد مهمة لا باس ان نشير اليها الفائدة الاولى
هل العام حقيقة في الكلام السابقة بالاشتراك اللفظي او المعنوي و القدر المشترك
هو الدال على الاستغراق و جهان الاقوى هو الاخير لصحة سلب عنه الخصوصيات
و عدم صحة عن القدر المشترك الفائدة الثانية هل العام في الاصطلاح حقيقة
في اللفظ الموضوع للاستغراق كما هو التعريف او في اللفظ الدال على الاستغراق
سواء كان بالوضع او بغيره اذ الدال على الاستغراق لفظا كان ام غيره فعلى الاخير
يدخل ترك الاستفصال بحذفه على البواقي الحق ان لفظ العام حقيقة في الاخير

في تعريف العام

الاول نظرا الى صحة السلب عن ترك الاستفصال لكن لا يصح ان يقال ترك الاستفصال لا يفيد
العموم فتعارض العلامتان بضميمة غلبة اتحاد المشتق مع المشتق منه واصالة عدم
النقل اذ لو كان العموم حقيقة في ترك الاستفصال لزم نقل المادة في لفظ العام
اذ الهيئة على حد سائر الهيئات فيلزم النقل في المادة والاصل عدمه والاقوى
ان العموم حقيقة في ترك الاستفصال دون لفظ العام اما الاول فلعدم صحة السلب
واما الثاني فلصحة السلب واما اصالة عدم النقل فهي فقاهتي بالنسبة الى الامارتين
وهما اجتهاديان واما غلبة اتحاد المشتق مع المشتق منه فهو عام والامارتان
بالنسبة اليه خاصان فهما مقدمان والحاصل ان العام مجاز في ترك الاستفصال
والعموم حقيقة فيه كما لا يخفى الفائدة الثالثة دلالة العام على العموم اي
الاحاطة والشمول هل هو مطابقة ام تضمن ام التزام احتمالات والثمرة
تظهر في مقام التعارض ان قيل بتقديم المطابقة على التضمن والالتزام والحق
والحق ان الموارد مختلفة ففي اداة العموم نحو كل واشباهه فالحق ان الدلالة مطابقة
فالكل يدل على الاحاطة مدخوله على الافراد او الاجزاء مثلا وفي مثل الرجل و
امثاله فالحق ان الدلالة بالالتزام اذ يفهم مطابقة نفس الطبيعة وهو يستلزم
نفي الافراد التزاما وفي مثل الرجال والعلماء فان قلنا بالعموم المجموعي كان
دلالته على العموم تضمنا لدلالة اللفظ على الاحاطة والاجزاء كما انه على
القول بالعموم الافرادي فيه يكون الدلالة تضمنية واما على القول بالعموم
الجمعي فاللام يدل على الاحاطة والجمع على الجمع فيكون الدلالة على العموم مطابقة

كما لا يخفى

كما لا يخفى والدليل في الكل هو العرف والحق ان مثل الرجال والعلماء يكون العموم افراديا
بفهم العرف وهو المشهور كما قيل الفائدة الرابعة دلالة العام على الاحاد هل هو
مطابقة او تضمن او التزام فيه اشكال عظيم فقيل ان الدلالة التزامية وقيل ان
الدلالة تضمنية وقيل ان الدلالة خارجة عن الدلالات الثلث ويمكن ان يقال لا الاخر
بانه ليس من المطابقة والا لزم كون استعمال العام في العموم من باب استعمال المشترك
في اكثر من معنى وايضا نقل على عدمه الاتفاق وليس تضمنا ايضا لانه انتقال من الكل
الى الجزء وليس الامر هيهنا كذلك لان الاحاد يتبادر او لا مضافا الى ان في اكرام
كل واحد من العلماء اجرا غير الاجر من اكرام اخر دون ترك كل واحد ~~من الافراد~~
عقاب ايضا ومن خواص التضمن عدم العقاب على الجزء وعدم الاشتغال بالجزء وليس التزاما
ايضا اذ كل واحد واحد من الافراد ليس خارجا عن مفهوم كل فرد ويشترط الخروج في
الالتزام مضافا الى الوجه الاخر في التضمن والحق ان يفصل في المقام بان دلالة
العام على الاحاد في العموم المجموعي تضمني واما ان من خواص التضمن عدم الثواب
والعقاب على الجزء نقول اولا لا نسلم اذ الخاصة يشترط فيها الاطراد وليس
كذلك هيهنا اذ الالتزام ايضا حاله كذلك وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول الخاصة
لا يشترط فيها الانعكاس كما ان التنوين من خواص الاسم ولا يوجد في بعض الاسماء
ولا يضر في كون هذا التضمن ايضا كذلك بمعنى تخلف خاصته عنه واما العموم الافرادي
والجمعي فالحق ان الدلالة عنهما ايضا تضمنية لعدم خروج الاحاد عن الجميع كما هو شرط

الالتزام ثم لا يشك ان الانتقال الى الاحاد ايضا قريب على الانتقال الى الكل كما هو شأن الدلالة التضمنية
فتامل الفائدة الخامسة قالوا اطراد صحة الاستثناء يدل على العموم وعدمه لعدمه وعندي في كليهما
اما الاول فلان اطراد صحة الاستثناء موجود في الاعداد مع عدم كونها عامة اصطلاحا كما مر واما
الثاني فلان عدم اطراد الاستثناء لو صح الاستثناء في موضع والا لزم كون الدلالة على العموم لان صحة
الاستثناء علامة للحقيقة فيكون المستثنى منه عاما حقيقة الا ان يقال بمنع كون صحة الاستثناء
علامة للحقيقة ثم يمكن ان يقال ان الاطراد موجود في الحقائق والمجازات كما ان اطراد الاستثناء
موجود في الحقائق كذلك الحال في المجازات فيكون كيف يكون حقيقة وقد مر الاشارة اليه في اوائل
الكتاب ويمكن ان يراد بالاطراد المعنى وهو ان اطراد الاستثناء على فرض حجيته من خواص العموم والخاصة
لا يلزم فيها الانعكاس فمجرد عدم اطراد الاستثناء لا يجوز الحكم بعدم العموم مثل انه لو وجد اسم
بدون التنوين فمجرد عدم وجوده لا يجوز نفيه عن الاسمية وكذلك الامر فيما نحن فيه الا ان يجاب بان
الغالب فيما لا يوجد الخاصة عدم وجود ذي الخاصة والمشكوك يلحق بالغالب فرجع الموانع
المعلومة فيما لا يوجد الخاصة مع وجود ذيها يبقى الباقي تحت الاصل بعض الغلبة اصل
اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم ام لا بعد اتفاقهم على وجود الفاظ تشمل العموم والمسئلة
سداسية الاقوال الاول بوضع لفظ للعموم الثاني ان كل ما يدعى وضعه للعموم فهو موضوع
للخصوص الثالث الاشتراك اللفظي بينهما الرابع الاشتراك لغة والوضع للعموم شرعا
الخامس الوقف السادس العموم في الامر والنهي والتوقف في الاخبار والوعد والوعيد والعلم
ان النزاع انما هو في ان للعموم لفظا في لغة العرب ام لا لكنا نشاهد عليهم كلام الخصم بل كلمات
القول من علماء الاصول العامة والخاصة والحاصل ان القائل بالوضع للخصوص يقول

بالعموم

ان جميع الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم كذلك وغرض القائل بالوضع للعموم الايجاب الجزئي
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الاول وعليه اكثر اهل العقد والحل والدليل عليه وجوه
منها التبادر فان المتبادر من قوله اكرم كل رجل هو العموم والتبادر علامة الحقيقة والاصل كونه
وضعيا ومنها صحة السلب عن الخصوص فلو ضرب رجلا واحدا لا يصح ان يقال لم يضرب كل رجل وعدم
صحة السلب عن العموم فلو ضرب الجميع لم يصح ان يقال ما ضرب احدا ومنها قصة ابن الزبعرى لما سمع
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقال لاخصمن محمدا اليس عبد موسى وعيسى
والملائكة فقال صلى الله عليه وآله وسلم ما اجهلك بلغة قومك اما عرفت ان ما لما لا يعقل وفيه الاستدلال
الاستدلال بوجهين الاول فهم ابن الزبعرى العموم وهو من اهل اللسان الثاني تقريره صلى الله عليه وآله ثم هذا اذا
قلنا بحجية الخبر الواحد فيما نحن فيه والا فلا وكذلك كما سيجيء وليعجب من الفاضل القمي حيث قال ان ما وما
الموصولتان موضوعتان للعموم عند تضمنهما معنى الشرط والا فلا ومع ذلك استدل بوضع صيغة
للعموم بهذا الحديث مع كلمة ما للعموم هيهنا ليست متضمنة لمعنى الشرط قطعا واجيب عن ذلك
انه استدل بالاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وفيه ان غاية ذلك الاستعمال وهو اعم من
الحقيقة واعجب مما مر انه استدل لذلك بالاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب
احدا فضرب واحدا وفيه انه لعله للقرينة بل يحتمل فيه ثبوت الحقيقة الشرعية فان قلت هذه
الالفاظ قد ثبت استعمالها في العموم والخصوص والاصل فيه الحقيقة قلت اولا ان هذا
مما تميز المجاز عن الحقيقة ولا اقل كما فيما نحن فيه فالاستعمال اعم وثانيا انه معارض باصالة عدم
الاشتراك وثالثا ان الاصل يرتفع عند الدليل الوارد كالتبادر ونحوه كما قلت

لوكان

الوضع للعموم لعلم اما بالعقل و لا مدخل له في اللغات او بالنقل فالآحاد لا تفيد والتواتر غير موجود و الا لا ستوى الكل فيه قلت اما ادلة الاثبات لو كان للخصوص ايضا او للاشتراك

فاما بالعقل و لا مدخل له في اثبات اللغات او بالنقل الى الاخره وثانيا انه ينفي جميع الاقوال فيلزم الاهمال وثالثا ان العقل على اقسام اربعة اللمي والاني القطعيان فهما حجتان والاني الظني فلا حجية فيه كما مر في اوائل الكتاب فان اردت من العقل اللمي الظني فالحصر غير حاصر وان اردت جميع اقسام العقل نعدم الحجية في البعض ممنوع ورابعا فبان الآحاد قد يفيد اذا كانت قطعية وخامسا فبان الآحاد الظنية ايضا تفيد في اللغة لحجية مطلق الظن فيها وسادسا فبان استواء الكل في التواتر غير لازم فقد يكون الشيء متواترا عند طائفة دون اخرى وسابعا فبان الدليل انما ظني اذ الاستدلال فيه من انتفاء المعلول لانتفاء العلة اذ النقل عنده معلول للوضع وهذا الدليل الاني غير معتبر في اللغة ومنهم صاحب الضوابط من ان الدليل لمي ظني ليس في محله اذ اللمي ما كان الاستدلال فيه من وجود المؤثر او انتفائه على وجود الاثر او انتفائه وما نحن فيه بالعكس الا ان يقال النقل علة للعلم بالوضع بمعنى انه من احد علل العلم بالوضع وذلك خلاف ظاهر الاستدلال اذ هو في بيان عدم الوضع لا عدم العلم به فان قلت الخصوص متيقن الارادة اذ لو اريد الخاص فهو المطلوب وان اريد العام فالخاص في ضمنه فمقتضى الحكمة الوضع للخصوص قلت لا اولا ان العموم احوط في بعض المواضع وثانيا ان الدليل لمي ظني ليس معتبرا فان قلت الخاص اغلب استعمالا من العام والغلبة علامة الحقيقة ولو كان مجازا في الخصوص لزم غلبة العموم لانه في حقيقة والمجاز نادر قلت هذا مبني على ان العام ليس مستعملا في العموم الا بجواز ان يكون مستعملا في العموم والتخصيص يكون واقعا

في الحكم مع ان المجاز ربما يكون غالبا والحقيقة نادرة مضافا الى النقض بالمطلق فانه شائع في التقييد حتى قيل ما من مطلق الا وقد قيد مع ان اللفظ لا يكون حقيقة في المقيد مع الغلبة نعم عند فقد الدليل الوارد وهو ما نحن فيه موجها غير التبادر وغيره مما مر فان قلت لو كان اللفظ حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز اذ الغالب الاستعمال في الخصوص فيحتاج الى كثرة القرائن والاصل عدمها قلت الاصل ليس حجة في مقابل الدليل الاجتهادي مع ان القرينة لازمة في الخصوص ايضا على القول بكونه حقيقة في الخصوص اذ القائل بالخصوص يقول بانه موضوع لاقل الخصوص فمع مراتبه ايضا يحتاج الى القرينة يعني في خصوصيات الخصوص مثلا استعماله في عشرة في غير عشرة حقيقة على القول بالخصوص ولا استعماله في سبعة او ثمانية مثلا فليس حقيقة لخصوصه وهذا من باب المثال والا فالعشرة ليست عاما فان قلت لو كان مجازا في الخصوص يلزم الاحتياج الى كثرة القرائن والاصل عدمها قلت هذا وارد على فرض كونه حقيقة في الخصوص او مشتركا اما على الاشتراك فظاهر واما على القول بالخصوص لانه مشترك معنوي بين المراتب فلا بد من القرينة المعينة في خصوص مراتب الخصوص غاية الامر ان القرينة على الاول صارفة والثاني معينة فكما هو موجب في الصارفة فكذلك في المعينة **اصـل** الجمع المحلى قد يطلق على العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء وقد يطلق على العهد الخارجي كقوله اكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق على جنس الجمع كقوله لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقد يطلق على جنس الفرد كقوله فلان يركب الخيل وقد يطلق

على الاستغراق والكلام في انه حقيقة في اي من المعاني ولا فرق في النزاع بين جمع القلة والكثرة والمكسر والسالم لشمول الجميع العنوان والادلة مضافا الى تصريح بعض الاجلة ثم لا فرق بين الجمع المحلى بلام التعريف او بلام الموصول والعنوان وان كان صريحا في الاول الا ان تصريح بعض الاجلة وشمول الادلة يدخلان الاخير ايضا وكذلك مثل لام التعريف كل حرف موضوعه بازاء التعريف كما في ام على لغة ام من ام برام صيام ام في ام سفر لما مر اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه مجاز في غير الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز كالتبادر وغيره واما الاستغراق فالحق انه حقيقة فيه للمنقول الاجماع والتبادر وغلبة الاستعمال والعجب من صاحب الضوابط حيث ذهب على عدم جريان صحة السلب وعدمها في المبينات في مبحث الامارات وذهب الى ان دلالة الجمع المحلى على الاستغراق انما هو بهيئته في ذيل تلك المسئلة وذكر من جملة الادلة على الاستغراق عدم صحة السلب فاذا لاحظ هذه الكلمات الثلثة يلزم التناقض والعجب انه استدل عليه باطراد الاستثناء وقد عرفت عدم حجيته واغرب منه استدلاله بنص العقلاء وهو لا يثبت الا الاستعمال واما العهد الخارجي فالحق كونه حقيقة فيه لوجود امارات الحقيقة وهل هو مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير والقدر المشترك هو استغراق ما يراد فان قوله اكرم هؤلاء الرجال يدل على استغراق الجماعة فان قلت الحمل على العهد لا يفهم الا بعد وجود القرينة عليه وعند عدمها يتبادر الاستغراق قلت اذا كان للفظ معنيان وكان

احدهما

احدهما ازيد مؤنة فعند انتفاء المؤنة الزائدة يفهم المعنى الاخر وبعبارة اخرى انتفاء المؤنة الزائدة قرينة على ارادة المعنى الاخر فالعهد الخارجي يحتاج الى سبق معهود فهو للاستغراق مع شيء زائد في السبق فعند عدم سبق عهد فهو قرينة على ارادة الاستغراق فقط ثم لا شك في ان الدال على العموم هو الهيئة المركبة وهل هو يدل على العموم المجموعي او الجمعي او الافرادي والحق ان يقال العموم المستفاد منه اما باداة العموم لكل رجال ام لا وعلى الاول يفهم العموم الافرادي نفيا واثباتا للتبادر وفي الثاني يفهم الافرادي في الاثبات وفي النفي يفهم العموم المجموعي ثم ان الجمع المضاف كالمحلى باللام في الاطلاقات والمجاز والادلة **اصـل** المفرد المحلى كالجمع المحلى في الاطلاقات الا انه يطلق على جنس الجمع وانما الكلام في وضعه واختلفوا فيه على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من بيان مقدمات المقدمة الاولى في ان المادة المجردة عن اللواحق هل هي موضوعة ام مهملة يمكن ان يقال باهمال المادة اذ فائدة الوضع هي الاستعمال ولم يتحقق في المواد المجردة فلا بد ان لا تكون موضوعة فان قلت الماهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم كما زعمه الفاضل القمي قلت اما اولا فبانه ليس الحاجة دليلا عقليا لمي ظني ليس معتبرا على التحقيق لبناء العرف على عدم اعتباره وثانيا سلمنا انه معتبر لكنه ليس معتبرا عند الفاضل المذكور كما صرح به في مبحث وجود صيغة تخص العموم

وثالثا فبان مسيس الحاجة مانعة للوضع ولو كان الاستعمال في ضمن اللواحق وهذا الفاضل
يقول بوضعه ولو لم يستعمل في ضمن اللواحق فمسيس الحاجة لا يثبت مراده ورابعا
فبان مسيس الحاجة يوجب الوضع لو وقع في صحيح الاستعمال واذا لم يمكن فلا يوضع فان
قلت استعماله لما جردة عن اللواحق واقع في العرف كما ان الحساب اذا اراد
الحساب يقول دار فرس غنم بقر حجر وغير ذلك كما زعمه الفاضل العصري قلت
ان الاسماء المعدودة لم تستعمل في الاجناس بل اي حكيته واسماء الاسماء الاجناس
فالاستعمال لا يثبت فان قلت من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله
كما في تنوين التمكن قلت للخصم ان يقول اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع
للماهية من حيث هي مثلا فان قلت اللغات من حيث المواد محصورة فنفرض
ههنا الف مادة مجردة والف مادة مع اللام والف مع التنوين والف مع
الالف والنون مثلا فنحن نقول بوضع المواد باوضاع نوعية للماهية من حيث
هي وهي مع اللام للاشارة الى المدخول ومع التنوين للفرد ومع الالف
والنون لتكرار الملحوق فيلزم الف وضع وثلثة اوضاع نوعية وعلى قولك
يلزم تعدد الاوضاع اكثر ما قررنا لانك تقول بان الفا منها مهملة وهي المواد
المجردة وثلثة الاف منها موضوعة باوضاع شخصية اذ بعد اهمال المواد
لا يمكن الوضع النوعي والاصل عدم تعدد الاوضاع قلت الدليل مقلوب
عليك لان الالف من الالفاظ مثلا المواد مع التنوين موضوعة باوضاع
شخصية ثم مع اللام واسقاط التنوين موضوعة باوضاع نوعية لكذا او مع الالف والنون

فيها لم

لكذا

البحث في المعرف

لكذا فيلزم الف وضع شخصي ووضعان نوعيان والاصل عدم الزائد والحق ان المواد المجردة
موضوعة اما الجواب عن دليل المانع فاولا بان الاستعمال مجردا متحقق كما في غير المنصرف
كحمراء وذلك ان الاعراب ليس من اللواحق كما صرح به صاحب الفصول في حاشية
كتابه وثانيا فبان الوضع على فرض تسليم كلامكم يستلزم الاستعمال في الجملة وهو متحقق
في ضمن اللواحق ايضا وثالثا فبان فائدة الوضع ليست منحصرة في الاستعمال بل يمكن
ان الوضع لفائدة التجوز منه وذلك ظاهر الا ان يقال فائدة التجوز الاستعمال
والفرض ان الاستعمال لم يتحقق مجردا عن اللواحق ثم الدليل على الوضع التبادر
فان المواد اذا جردت وسمعت من وراء الجدار يتبادر منها المعنى وليست كديز
الذي هو مهمل مع ان المتبادر من المواد مع اللواحق دلالتان ومدلولان عرفا
احدهما في المدخول والملحوق وثانيهما من اللاحق والداخل المقدمة الثانية
هل المواد على فرض الوضع موضوعة للماهية من حيث هي او مع قيد الوحدة
المسماة بالفرد المنتشر الحق هو الاول لدعوى الاتفاق من القائلين بالوضع على انه
للماهية واما من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس فيحتمل ان يكون
راجعا الى النزاع الاول بمعنى ان المادة لما كانت مهملة فاسم الجنس هو المادة
مع التنوين ولا شك انه موضوع للماهية مع الوحدة الغير المعينة ويحتمل ان يكون
راجعا الى المقام الثاني بمعنى انه يقول بوضع المادة المجردة لكن للماهية مع قيد
الوحدة ويحتمل ان يكون مراده ان المادة موضوعة للماهية ولكن اسم الجنس
لا يطلق الا على الماهية مع قيد الوحدة بمعنى انه اصطلاح منهم وكل الاحتمالات بعيد

اما الاول فبانا اثبتنا وضع المادة المجردة وثانيا فبان تحقق اسم الجنس
لا ينحصر في المادة مع تنوين التنكير بل قد يكون مع تنوين التمكن ايضا ولا شك
في عدم اخذ الماهية لوحدة الغير المعينة في المنون بتنوين التمكن واما الاحتمال الثاني
ففيه اولا انه خلاف ظاهر الاتفاق من القائلين بالوضع على ان الموضوع له هو الماهية
من حيث هي وثانيا فبان التبادر ينادي بخلافه واما الاحتمال الثالث ففيه انه
ليس اصطلاحا من القوم لمنقول الوفاق وان كان اصطلاحا لهذا القائل
باخذ الوحدة الغير المعينة فلا مشاحة فيه المقدمة الثالثة هل اللام للاشارة
المطلق بمعنى مدخولها او للاشارة الى الجنس وفي غيره مجاز الاقوى هو الاول
اذ لا تبادر في اللام عند استعماله في العهد الخارجي والذهني بل التبادر منه عند كل
الاستعمالات هو الاشارة واذ قد عرفت تلك المقدمات فاعلم ان المفرد المحلى مجاز
في غير الجنس والاستغراق والعهد الخارجي لوجود الامارات للمجازية من التبادر و
تبادر الغير وغيرها واما هذه المعاني الثلثة فالحق كونه حقيقة في الجنس للاصل
اذ اللام موضوع لمطلق الاشارة والمدخول الحقيقة في الماهية لا بشرط فالاصل
ان يكون المفرد المعرف المستعمل في الجنس حقيقة اذ الاصل الوضع الجديد للماهية مع شيء
بالاصل كما لا يخفى واما العهد الخارجي فالحق كونه مجازا للتبادر وعدم التبادر
اما الاستغراق فهو ايضا مجاز لوجود علامات المجاز وان امكن اثبات المجازية
بمقتضى القواعد الادبية ايضا ولا حاجة في الخوض فيها والمرجع هو العرف وقد طولوا
الكلام في تلك المسئلة ولا اثر فائدة فيه اصل

المفرد

في المفرد المعرف

المصدر
المفرد المضاف كالمحلى في الاطلاقات واختلفوا فيه على اقوال ثلثة ثالثها التفصيل بين
فيعم دون غيره واستدل للجزء الاول بالاستثناء كقوله الذين يخالفون عن امره
فانه يجوز ان يقال الا الامر الفلاني والجواب انه مستعمل في الجنس ولزم العموم لسريان
الطبيعة في الافراد فصحة الاستثناء لا يلازم العموم الحقيقي بل يجتمع مع العموم الالتزامي
كما في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا ومحل الكلام اثبات العموم مطابقة
ثم الحق انه كالمفرد المحلى والدليل الدليل اصل المفرد المنون

في المفرد المنون

قد يطلق على العموم كقوله علمت نفس ما احضرت اي كل نفس كذا قالوا والحق انه مستعمل
في الطبيعة ولزم سريانها في الافراد وقد يطلق على العهد الذهني كقوله جئني رجل وقد
يطلق على العهد الخارجي كقوله وجاء رجل وقد يطلق على الجنس كالمثال السابق وكقوله
اسدا على وفي الحروب نعامة والحق انه مجاز في غير العهد الذهني والجنس للتبادر وتبادر
الغير وحقيقة في العهد الذهني للتبادر واما الجنس فهل هو حقيقة فيه ام لا قال
صاحب الضوابط انه ليس حقيقة ولا مجازا لان وضع التنوين للتمكن الذي هو عبارة
عن تامية الاسم وهو حاصل في جميع الاسماء المنونة حتى المنون بتنوين التنكير فانه
للتمكن مع شيء زائد وهو الدلالة على الفرد المنتشر واما جعل التنوين الذي للتنكير
قسيما للتمكن ~~والاسم كانت موضوعة~~ فانما ارادوا من التمكن بشرط لا وغرضنا
التمكن لا بشرط فاذا استعمل في الجنس فالمادة دالة على الطبيعة والتنوين للتمكن
والاسم كانت موضوعة للفرد المنتشر ولم يستعمل فيه فاستعماله في الجنس اذا لم يرد منه

ايراد على صاحب الضوابط

معنى الالية اعني الفرد المنتشر ولا غيره من المعاني فليس مستعملا حتى يكون حقيقة او مجازا انتهى ملخصا وفيه نظر اذ المادة حقيقة في الجنس والتنوين دل على التمكن فاستعمل المادة واريد منها الجنس اعني الطبيعة غاية الامر عدم استعمال الالية في الفرد المنتشر ولا يضر في كونه حقيقة في الجنس ثم ان دلالة الالية على الفرد المنتشر كما ذهب اليه صاحب الضوابط خلاف ما صرح به النحويون حيث قالوا ان الدال على الفرد المنتشر هو التنوين فان قلت مرادهم ان التنوين سبب لدلالة الالية على الفرد المنتشر قلت هذا خلاف ظاهر كلماتهم فان قلت قول النحوي ليس معتبرا في اللغة اذ اوجده العرف على الخلاف قلت هذا ليس حجة بل التنوين حرف وعده منه صريح النحويين فان قلت ان وضع الحرف عام والموضوع له والموضوع له خاص ولا شك ان الخصوصية يجب ان يصلح لتميز آلة الملاحظة وما نحن فيه ليس كذلك اذ الفرد المنتشر لا يصلح ان يجعل آلة الملاحظة اذ ليس فرد اله قلت آلة الملاحظة ليست التمكن اذ يخرج سائر اقسام التنوين لانها لا تميز التمكن كالعوض والمقابلة وغيرهما فالحق ان الدال على الفرد المنتشر هو التنوين وحده لا الالية

في الجمع المنكر

اصـــل اختلفوا في الجمع المنكر ولا شك انه يستعمل في جنس الجمع والجمع الغير المعين والمعين واما الاستغراق وليس مستعملا فيه الا من باب سريان الطبيعة المسمى بالعموم الالتزامي وليس حقيقة فيه اتفاقا حتى على مذهب الشيخ فانه يحمله على العموم للحكمة وكذا ابطل اذ هو يقول بانه مشترك لفظي بين المراتب فيحمل على الجميع لا على الاستغراق كما لا يخفى والحق انه

كالمفرد

في الجمع المنكر

كالمفرد المنون حقيقة في جنس الجمع وحقيقة في العهد الذهني ايضا عند لحوق التنكير به ومجاز في سائر المعاني لوجود امارات المجاز فيها والحقيقة في العهد الذهني وجنس الجمع ثم ان دليل الحكمة بانه اما يحمل على المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل او بالطبيعة فهو خلاف لتعلق الاحكام بالافراد او بالمعين عندهما والمفروض عدمه او الغير المعين عندهما وهو خلاف لمقام البيان فتعين ارادة الجميع وهذا الدليل ذكره صاحب المعالم في المفرد المحلى والشيخ في الجمع المنكر والحق فساده اما اولا فلان الحق كون الاحكام متعلقة بالطبايع وثانيا فبان الاغراء بالجهل يحرم اذا علم المقام مقام الاجمال كما توهم المخاطب عدم حلية بعض من البيوع فرده الله للاجمال بان بعض البيوع حلال الا ان يقال الغالب في الاحكام مقام البيان فاذا شك يحمل على الغالب وثالثا ان الحمل على الغير المعين لا ينافي البيان كما لو كان بطريق التخيير بين الافراد ورابعا ان العرف ان فهم العموم فلا حاجة لدليل الحكمة والا فلا يفيد دليل الحكمة كما لا يخفى وان اراد بيان الشرع فهم العرف فلا وجه وقال صاحب الضوابط السرفي ذلك ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة فيسري الى الافراد التزاما وفيه ان الملازمة ممنوعة اذ قد يكون حكم الطبيعة غير حكم الفرد كقوله الانسان نوع والحيوان جنس بل قد ينافي حكم بعض الافراد مع الحكم حكم الطبيعة كقوله الرجل خير من المرأة فان بعض افراد الرجل شر من بعض افراد المرأة وكذلك الاسماء المعدودة على مذاهب صاحب الضوابط حيث انها مستعملة في الطبيعة مع عدم السريان كما لا يخفى

ايراد على صاحب المعالم

في اقل الجمع

هذا ان اراد الملازمة العقلية وان اراد الملازمة العرفية فلم يصر هذا الوجه بيانا للسر في فهم العرف بل هو نفس فهم العرف واعلم ان بعض الاصوليين استشكلوا في كون الجمع مشتركا معنويا بين المراتب اعني ما زاد على الاثنين بان اداة الجمع وضعها حرفي فهي موضوعة لخصوصيات آلة الملاحظة اعني ما زاد على الاثنين كما لا يخفى فان كان حقيقة في نفس ما زاد على الاثنين لزم كون آلة الملاحظة كليا مع انه جزئي والحق ان الجمع مشترك لفظي لان مذهبنا ان كل ما هو موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص فهو مشترك لفظي وما نحن فيه من هذا القبيل فلا يمكن في ارادة الاستغراق من الجمع نعم يمكن ارادة جميع المراتب لكونه من افراد ما زاد على الاثنين اصـــل اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة والمسئلة رباعية الاقوال فالمشهور بين الامامية بل لم نجد على مخالف فيهم والجمهور من العامة على انها حقيقة فيما زاد على الاثنين وبعض من العامة على انه اثنان ويظهر من صاحب الفتوحات المكية التفصيل بين جمع الفرد فثلثة والزوج فاثنان ومثل للاول بالباب والخفين ومثالهما والنحاة ذهبوا الى ان اقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة والكثرة اقله واكثره لا حد له والظاهر اتفاقهم على انه ليس حقيقة في الواحد وتحقيق هذه المسئلة يتوقف على رسم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في جهات الاولى لا فرق في محل النزاع بين جمع القلة والكثرة اذ احد الاقوال قول النحاة بالتفصيل وكذلك ان طرفي التفصيل يجب ان يكون داخلا في محل النزاع ويجب تطابق الاقوال في مضافها العموم العنوان وشمول الادلة والتصريح ببعض الادلة فما عن بعض

كالغيث

كالغيث الهامع من ان النزاع في جمع القلة معللا باجماع النحاة على ان اقل الجمع الكثرة احد عشر لا وجه له وسيجيء زيادة توضيح لهذا ان شاء الله تعالى الثانية لا فرق في محل النزاع بين الجمع المكسر والسالم لعموم العنوان والادلة وعموم الكلام مع تصريح بعض الادلة الثالثة هل محل النزاع في لفظ الجمع والجماعة الضمائر لا او انهما بمعناهما المصدري خارج ومعناهما الاسمي داخل اقوال والثالث مختار الفاضل القمي والحق انهما خارجان عن محل النزاع لشهادة قول النحاة فان قولهم قد عد من جملة الاقوال ولا يجري في لفظ الجمع والجماعة اذ ليس الجمع قلة ولا كثرة نعم يجري النزاع فيهما بمعناهما الاسمي ولكن خارج من هذا العنوان ويظهر حالهما مما نذكر في هذا الاصل فان قلت قد ادعي على اطلاقه الجمع على الاثنين الاجماع جماعة من اهل الاصول ولذا ترى ان فيه الفحول كصاحب الفصول وغيره قلت يمكن ان يكون الوفاق باعتبار معناهما المصدري ويمكن ان يكون المراد جواز اطلاقهما على الاثنين واما كونهما حقيقتين فيما كلية فلا يستفاد من منقول الاجماع ثم يؤيد ما اخترنا من خروجهما عن محل النزاع انهم اجابوا عن قول المثبتين للاثنين بقوله الاثنان فما فوقهما جماعة بانه خروج عن محل النزاع الرابعة جمع الجمع خارج عن محل النزاع بوجه وداخل بوجه آخر اما الخروج فبان جمع الجمع ليس حقيقة في الاثنين بالاتفاق وكذا الثلثة وذلك ظاهر واما الدخول فبان المراد من الاثنين الاثنان من مفرد الجمع فان كان المفرد واحدا فالجمع اثنان فما فوقهما وان كان جمعا فالجمع ستة وعلى القول بالثلثة يكون جمع الجمع حقيقة في ثلثة من تكرر مفرده فان كان واحدا فالجمع ثلثة وان كان

جمعا فالجمع تسعة كما كالجمع الكلب الخامسة لا فرق في النزاع بين ما كان المفرد ذو جا
او فرداً بشهادة قول الفتوحات ولشمول العنوان والادلة السادسة لا فرق
في محل النزاع بين الضمائر واسماء الاشارة والموصولات لشمول العنوان والادلة
والامثلة خصوصاً في التصريح لبعض الامثلة مع ان ضمير الجمع تابع لمرجعه فان كان
حقيقة في الاثنين فكذلك والا فلا نعم نحو انا ونحن من ضمائر المتكلم
مع الغير فيما زاد عن الاثنين لانه موضوع للمتكلم مع الغير سواء كان الغير واحدا
او ما زاد السابعة العنوان والادلة والامثلة على عدم الفرق بين المذكر و
المؤنث شاهدة الثامنة لا فرق في محل النزاع بين الجمع المنون والمعرف
وكذلك المضاف الى التثنية كقوله صغت قلوبكما لشمول العنوان والادلة والامثلة
فما حكاه العضدي عن المنتهى الاجماع على خروج الاخير عن محل النزاع ليس قابلا للسماع
مضافا الى استلزامه وضعين احدهما الجمع عن المضاف والآخر له وهو خفي بالكل
فلعل الاجماع على استعمال المضاف على الاثنين فان هنا نزاعا آخر وهو ان
الجمع هل يطلق على الاثنين ام لا فيجي الثاني ان شاء الله المقدمة التاسعة
قد يتوهم التناقض بين اتفاق النحاة على التفصيل بين القلة والكثرة وذهاب
اهل الاصول على خلافه اهل الوفاق حتى ان الواحد في كتابه في العربية
يذهب مذهب النحاة وفي الاصول يذهب الى خلافه ويمكن رفع التناقض بوجوه
ليس شيء منها شيء منها ان غرض النحاة التفرقة في جانب الزيادة بان جمع القلة
مختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير مختص وفيه انه خلاف الاتفاق لو تقل
ومنها ما مر من صاحب الغيث الهامع حيث قال محل النزاع ههنا في جمع القلة

فقط

فقط وفيه ما مر ومنها ان كلام الاصوليين من حيث العرف والنحو من حيث اللغة ومنها
عكس الاول وفيهما ما مر في سابقيهما والحق مع الاصوليين وفساد كلام النحويين
لما يجي من الادلة المقدمة الثالثة قد مضى سابقا انا لم نجد من الامامية
من يقول بالاثنين ولم ينقلوا عنهم ذلك القول احد وربما يتوهم البطلان
حيث ان المنطقيين ذهبوا الى ان اقل الجمع اثنان والحق انهم لم ينكروا
الثلثة لغة الا ان مصطلح المنطق الاثنان وما زاد فالجمع منقول في
عرفهم وقد نقل صاحب الفصول عنهم انهم قائلون بالنقل حيث قال وهو
المعروف بين اهل العرف فيه الكفاية ويحتمل ان يكون مجازا مشهورا ايضا
لكنه بعيد المقدمة الرابعة في ثمرة النزاع لا شك في ظهور الثمرة بين القائل
بالاثنين والثلثة وكذلك سائر الاقوال ولا حاجة الى التفصيل الا انه قد فرع
بعضهم على قول النحاة الحديث الوارد بلفظ دلاء يسيرة في نزح البئر للعذرة
اليابسة فقال ان دلاء جمع قلة واقله ثلثة واكثره عشرة ولا معنى لبعض
المراتب من القرينة فيجب الحمل على الجميع بدليل الحكمة او الاستصحاب على القول
بالنجاسة او الاحتياط على القول بالتعبد والاطاعة كما ذهب اليه احد قوليه
الشيخ الطائفة وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا جمع كثرة لا قلة لانه اوزانها
ما اشار اليه ابن مالك في الالفية فقال افعلة وافعل وفعلة ثمة
افعال جموع قلة ولفظ دلاء ليس من هذه الاوزان فهو جمع كثرة وثانيا
فبان دليل الحكمة غير تام فلا يجب الحمل على اكثر المراتب كما مر واما الاحتياط

والاستصحاب فلا استدلال بهما خارج عن التمسك باللفظ وثالثا فبان القرينة
موجودة على ارادة اقل المراتب وهي قوله يسيرة وذلك ظاهر وقيل المراد بالدلاء
عشرة لانها جمع كثرة واقله ذلك وفيه ان اقل جمع الكثرة على الاطلاق ما قالوه
احد عشر ورابعا فبان اتفاق الفقهاء منقول على عدم التفرقة بين جمع
القلة والكثرة في ابواب الفقه فالتفريع خلاف الاتفاق المقدمة الخامسة
اعلم ان القائلين بوضعه للثلثة اختلفوا في استعماله في الاثنين على سبيل المجاز
على قولين الحق ان يقال بجوازه حيث ساعده العرف وقد وقع في الكتاب المجيد
اي القرآن المجيد كثيرا كما يظهر من الادلة المذكورة في تلك المسئلة من الآيات
والمنكر مكابر مقتضى الوجدان وراكب مركب الغرور والعدوان والقائل بعدم
الجواز ابو حنيفة والشافعي على ما حكي بل الحق عندي وعند اهل التحقيق اطلاقه
الى الواحد ايضا للتعظيم والتفخيم وقد كثر ذلك في الكتاب الكريم المقدمة السادسة
في تأسيس الاصل لا شك ان قول النحاة وقول صاحب الفتوحات مخالفان لاصالة
عدم تعدد الوضع النوعي واما القولان الاولان وهما الثلثة والاثنان فيمكن ان
يقال المشهور من حيث الاصل منصور وذلك لان الوضع لما زاد على الاثنين لا شبهة
ثابتة المليين وقد تيقن في البين والاصل على الاثنين يدعي الوضع الزائد
والاصل عدمه هذا على مذاقنا حيث نقول بالوضع لان اداة التثنية والجمع
مشترك لفظي كاسماء الاشارة واما على القول بالاشتراك المعنوي في الجمع للمراتب
فيجري الاصل كذلك ولان الوضع لما زاد عن الواحد محتاج الى زيادة الالتفات
والاصل عدم هذا على القول بان الواضع هو الله تعالى وعلى
القول بان الواضع البشر ثم فنقول الاصل عدم صيرورة الشيء ملتفتاً

فتأمل

فتأمل هذا اذا كان اصالة عدم الالتفات حجة وفيه اشكال مضافا الى ان الجمع قد استعمل في الاثنين اشتراكا
والشرط ولا والقدر المشترك بينهما الاثنان لا بشرط ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا بينهما الا الاصل
ولا معنويا لعدم استعماله في القدر المشترك اصلا او لم يستعمل بقدر معتد به فتعين ان يكون حقيقة
في احدهما ومجازا في الآخر ولا شك في عدم جواز كونه مجازا في الثلثة وحقيقة في الاثنين بشرط لا
لكونه خلاف الاتفاق فتعين كونه حقيقة في الاثنين لا بشرط كالثلثة وما زاد ومجازا في الاثنين
بشرط لا وقد تمسك صاحب المناهج في الدرس بالاصل بعد الغلبة فقال الغالب استعماله في الثلثة
والغلبة من علامات الحقيقة وفيه ان الغالب هو الاثنان اذ فيما استعمل في الاثنين لم يستعمل في الثلثة
لكن في كل ما استعمل في الثلثة استعمل في الاثنين ايضا فالغلبة في الاثنين والقول بان المراد الا
في مجرد الاثنين لا وجه له اذ الاستعمال ايجاد اللفظ لقصد الدلالة وفي الاستعمال في الثلثة
قصد الدلالة على الاثنين ايضا فتأمل فان قلت يمكن التمسك للقول الآخر ايضا باصول
منها ان الاثنين متيقن الارادة فالاصل ان يوضع له بمقتضى الحكمة ومنها ان الجمع لو
وقع مقيد المطلق فلو كان موضوعا للثلثة يلزم زيادة التقييد والاصل عدمها ومنها
انه لو وقع مخصصا للعام فالاصل عدم التخصيص كما مر في المطلق ومنها الغلبة من استعماله في الا
ومنها انه لو كان للثلثة فاذا ورد خطاب يلزم زيادة التكليف والاصل بعد الاستصحاب برائة
الذمة عن التكليف بالثالث ومنها اصالة البراءة في الجميع نظر لان في الاول فلما مر في جانب الحكمة
للعموم وفي الثاني ان اصالة عدم الاشتراك كما مر سابقا مقدم على هذا الاصل لان اصالة عدم

التقييد اقل موردا والاصل المقرر ثالثا للثلثة اكثر موردا اذ جزئه اصالة عدم الاشتراك
ومورده اكثر فهو مقدم ووجه اقلية مورد اصالة عدم التقييد ظاهر وقيل ما من مطلق
الا وقد قيد ومنه يظهر البحث في الثالث ايضا وفي الرابع اما اولا فبان الاستصحاب لا يجري
اذا الشك في الحادث للقطع بانتقال اكرم رجالا ولا تعلم ان المراد بها الاثنان او الثلثة
فلا يجري الاصل وثانيا فبانه اصل فقاهتي وما مر من الاصول للقول بالثلثة اجتهادية
فهي مقدمة وثالثا فبان الاستصحاب معارض بالمثل اذ لو كان العبد مامورا سابقا باكرام
ثلثة من الرجال فقال المولى لتخت عنك هذا الحكم ان جاءك فلو جاءه اثنان منهم فعلى
فعلى القول بالوضع للاثنين يحصل النسخ من التكليف الاول بخلافه على القول بالوضع
للثلثة والاصل بقاء التكليف وفي الخامس ما مر من التامل سابقا واذ قد عرفت تلك
المقدمات فالحق انه موضوع للثلثة وما زاد للتبادر فيها وعدم التبادر في الاثنين
ومنها الكفاية واما قول النحاة فيابأه العرف والتبادر واما قول صاحب الفتوحات
فمستنده النوم حيث قال رايت النبي صلعم فسألته عن ذلك فاجاب بكذا ورؤياه من اضغاث
وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين واستدل صاحب الضوابط بصحة السلب في الاثنين و
عدمها في الثلثة ولا شك ان صحة السلب وعدمها لا يجري في الهيئات ويمكن اجراءهما
في الجمع الاكثر بتعدي الى الهيئات بالاجماع المركب والقلب مخدوش بان الاول
مع الضميمة دون الثاني واستدل القائل بالاثنين باطلاق الجمع في بعض الايات على
الاثنين والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد اجاب الفاضل القمي عن
استدلالهم بقوله تعالى انا معكم مستمعون بان المراد موسى وهرون مع فرعون تغليبا
فلم يستعمل في الاثنين وفيه نظر لان التغليب مجاز لا يصار اليه الا بدليل والمفروض

فقده

فقده فان قلت هرون ايضا لم يكن حاضرا فالتغليب لازم في الجملة قلت يحتمل التغليب الواحد والاثنين
فلا قرينة عليه والوجه لا لذكر ادلتهم لكونه موجبا للتطويل فان ادلتهم لا تتجاوز عن الاستعمال وهو اعم
من الحقيقة ولو سلمنا ان الاصل فيه الحقيقة نقول ان الاصل لا يعمل به بعد ورود ادلة الاجتهاد
عليه كالتبادر وغيره هذا هو نهاية الكلام في تلك المسئلة ولم يتوجه لها الا الجاني والوجاهة

اصل ترك الاستفصال في حكايات الاحوال عند جواب السؤال مع قيام الاحتمال
هل ينزل منزلة العموم في المقال ويمكن به الاستدلال ويرتفع الاجمال كما عليه قاطبة اهل الكمال
ام ليس له القابل اختلف فيه الاقوال فقيل بالعموم مطلقا وقيل بالعدم مطلقا وقيل بالتفصيل بين ما
اذا علم المسئول بالواقعة فلا يعم والا فيعم ثم ان التمهيد حكى في التمهيد ان هذه القاعدة
مشهورة عن الشافعي رحمه الله ونقل عنه كلام اخر لضاده ويناقضه وهو ان حكايات الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقطت بها رتبة الاستدلال ومثال الاول
ما لو سئل عن وقوع الشيء في البئر فقال انزح سبعين مثلا وعند ترك التفصيل بين الحكم الكائن
فهو يفيد العموم بالنسبة اليهما والا لفصله المعصوم ومثال الثاني ما لو نقل عن المعصوم انه
صلى الراحلة فهذا الحكم يحتمل الخوف وعدمه ويحتمل النافلة والفريضة وكذلك اذا نقل عنه قول يحتمل
احتمالات عديدة والحق ان التناقض منتف اذ ترك الاستفصال انما هو فيما كان مسبوقا
بالسؤال بخلاف حكايات الاحوال ولذا قيل واترك الاستفصال بانه يفيد العموم بحيث انه
ترك الاستفصال فالنسبة بين المسئلة عموم من وجه مادة الافتراق والاجتماع ومادة الاجتماع مثل
قول الاعرابي هلكت واهلكت جامعت في نهار رمضان فقال كفر فان ترك الاستفصال ههنا

متحقق بالدخول بانه هل هو بقدر الحشفة ام ازيد وهل كان في القبل او الدبر ومن هذه الجهة يفيد العموم
لكن من حيث الاعرابية والاهلية يكون من حكايات الاحوال ثم قد يعم مع الاستفصال ايضا وذلك
ما اذا كان ترك الاستفصال متحققا من جهة اخرى كما لو سئل عن وقوع الشيء في البئر فقال
ان كان ذكرا او انثى فقال كان انثى فقال انزح كذا مثلا ففي هذا الكلام وان تحقق الاستفصال
من حيث الذكر والانثى ومن هذه الجهة لا يعم الا انه من حيث الكافر والمسلم تحقق فيه ترك الا
ستفصال ومن هذه الجهة يعم وليعلم ايضا ان هذا العموم ليس حاله كسائر العمومات فيجوز تخصيصه
بالواحد من غير نقل خلاف بينهم بخلاف سائر العمومات ثم يفرق هذا العموم بالافراد الشائعة
بخلاف سائر العمومات ثم عمومه استغراقي لا بدلي ولو احتمل القضية السؤال وعدمه فلا يجوز
فيه التمسك بترك الاستفصال وكما ان ترك الاستفصال يدل على العموم فكذلك الاستفصال
يدل على عدمه من جهة الاستفصال اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان الكلام في هذا الاصل
يقع في مقامين الاول في ترك الاستفصال والثاني في حكايات الاحوال اما المقام
الاول فيتوقف على ان السؤال عما لا وقع او القضية وقعت في عنوان الوجهين كان قال
وقع في بئر دارنا انسان او اخبر عما يقع كان يقول لو وقع انسان في بئر فما تقديره
الامكان والاحتمال في الاحتمال في عوارض مراد السائل كان قال وقع في بئر دارنا انسان فا
للفظ الانسان بحسب القواعد اللفظية الادبية حقيقة في الحيوان الناطق الا انه لما كان
صادقا على امور كثيرة وقع الاجمال لذلك او في نفس مراد السائل كان قال اذا ظاهرت
فهل يجزي حتى قال من العيني في الكفارة فقال نعم فاما لو كان السؤال عما وقع وكان الا
جمال في عوارض مراد السائل فاما ان السائل يعلم بعلم المعصوم او يعلم بعدم علمه او يشك او

غير ملتفت

او غير ملتفت او يظن قبل الصورتين مفتقد ذاته ان الامام علمه فعلي لا حالة فيعلم جميع الوقائع فلا يمكن فرض
الجهل في حقه والحق ان يقال في تفصيل هذا الاجمال ان اهل الفضل والكمال اختلفوا في علومهم على ثلثة
اقوال فبعض من الامامية ليقول بان علمه فعلي للاخبار التي دلت على انهم عالمون بما كان وما يكون والاكثر
من الفقهاء والاصوليين على ان علومهم ارادية لا فعلية حادثة والاصل في كل حادث ومكن عدمه
ولاتفاق الامامية ونقل الاجماعات الحكية على ان العلم الفعلي قد نسب الى بعض المتصوفة والائمة يعني
لا نعقد فليس لك به علم ولظم كون الاية باتفاق المحول على الموضوع ولبعض النصوص الدالة بما
الالتزام على عدم علمهم ببعض الاشياء ولا سيما ادعاء التواتر معنى فيها منها انه توضأ بماء فراى تكشف
مثوفاة فيها فغسل فيها يده ومنها ان امير المؤمنين اراد حد جارية مستحقة للحدود
فحفيت في البيت وفحص الامير في طلبها فلم يجده ومنها ان المعصوم قال كنت في الحمام واكشف
الشمس ولم اعلم حتى خرجت منه واشباهها كثيرة فالجمع بين تلك الاخبار وما سبق من انهم عالمون
بما كان وما يكون ان يقال بانهم متى ارادوا علموا كل الاشياء نظير المبصر فانه متى اراد الابصار
البصر يحذر ما اذا لم يرده وقيل يجوز السهو والنسيان في المعصوم وفي ذلك باب الرحمة
والاستفاضة من جانب الله تعالى ربما ينسى او يسهى الشيء على المعصوم حتى لا يتوهم المخلوقات
بانهم الهة ويدل اخبار ايضا في ذلك ومقام الترجيح بين تلك الاقوال امر صعب والحقير
الفقير مع ذلك انه امر تتبع في الحكم بالترجيح بينها في غاية البعد والحق ان يقال انا وان قلنا
بالعلم الفعلي الذي هو اعلى المراتب نقول مع ذلك بالعموم لان شرط عدم العموم والحكم
بالاجمال ليس محض علم الامام عليه السلام بل شرط احتماله علوم ستة او سبعة كما سيجيء

اليها الاشارة منها علم السائل بعلم الامام فيكفي في الحكم بالعموم وعدم الاجمال عدم علم السائل بعلم
الامام وبجري الاصل في موضع الشك فان قلت هذا ايضا غير متصور للعلم الاجمالي بانه لو بقي السائلين
كانوا يعلمون بانه علمه فعلى فلا يتم ايضا قلت الشبهة شبهة قليل في كثير ولا يقرينة الارتكاب في
اجرا الاصل وجوب العلم الاجمالي ثم اذا احطت خبرا بما ذكرنا فاعلم انه اذا علم بعدم علم الامام
فالحق ان ترك الاستفصال يفيد العموم وذلك لان المطلق المذكور في الكلام اما ان يكون متواطيا
او مشككا بالتشكيك البدوي او المشكك الاجمالي او المبني العدم ففي الاولين يتم لان السؤال
بحسب القواعد اللفظية كان عاما فكذا يحمل الجواب على العموم لوجوب المطابقة بين الجواب
والسؤال وفي الرابع الحكم بعدم العموم الا بالنسبة الى الافراد الشايعة لان اللفظ لا يحتمل
غير الشايع عرفا سواء كان او جوابا وا في القسم الثالث ففيه اشكال والحق العموم ايضا
لانه لا ان يكون ارادة الشايع والطبيعة لا ربية في ان كليهما غير محتاج الى
القرينة او ان ارادة الشايع بدون القرينة جايز بحذف الطبيعة او ان ارادة الشايع محتاج
الى القرينة بحذف الطبيعة او ارادة كليهما يحتاج الى القرينة والثاني باطل لانه يصير من
مبني العدم وهو خلاف المفروض وكذا الثالث لانه يصير من مشككا بدويا وكذا الرابع
لا متم احتفوا في ان حمل المطلق على المقيد من بيان الوصف او القدر المتيقن واذا كان ارادة
الشايع والطبيعة كليهما محتاجا الى القرينة فلا قدر متيقن هاهنا كما لا يخفى فتعين الاحتمال
الاول ومع نقول المطلق الذي في كلام السائل يحملها بمقتضى القواعد فكذلك يجب
ان يكون الجواب ايضا ليطابق الجواب السؤال ولانه لولا ذلك فيلزم الاغراء بالجهل

والاطلاقات

والاطلاقات المبتدأة الغير المسبوقة بالسؤال فيحكم على الافراد الشايعة وذلك لان قضية عدم
التطابق منتفية وفي النادرة يعمل باصل البراءة فان قلت كما يجب الاحتياط على المجيب
التطابق بين الجواب السؤال فكذلك يجب الاحتياط على السائل في الحمل على الافراد الشايعة
قلت هذا ان يرفع الاغراء بالجهل الذاتي لا يرفع قبح عدم التطابق بين الجواب والسؤال ثم
ان تطابق حكم الجواب مع هذا الدليل مشكل لان المفتي اذا سئل عن وقوع النسيان في الرجب يحكم
ثم اذا قال السائل ان الافسد كان كافرا فيقول لما اخبرتني بذلك ولكن الاما الامام يجب له الا
لتفات والا فهو في مقام بيان الاحكام وذلك ظاهر ثم ان صورة الظن بالعلم ملحق بعدم العلم
لا اعتبار بالظن ~~بالعلم ملحق بعدم العلم او لا اعتبار بالظن~~ في الموضوع الصرف وكذا حالة
عدم الالتفات ولا ان تكن فهو ملحق بصورة عدم العلم والحاصل انا لا نعلم بعلم السائل بعلم علم
الامام الامام او شك او نعلم ان السائل شاك فيما لو علمنا بعلم السائل بعدم علم الامام
فقد مضى حكمه واذا علمنا بان السائل شاك يلحق بعدم العلم واذا شككنا في علم السائل
بعلم الامام فالاصل عدم علمه فان قلت كما لا نعلم الحال لا نوجب علم السائل بين الوقائع في جملة
فكيف تجري اصالة عدم السائل وكذلك اصالة عدم علم الامام فانه يلزم طرح القطع الاجمالي
قلت اولا لا نعلم اجمالا بواقعه الجمع فيها العلوم السبعة الاتية وثانيا سلمنا
ولكن ننقض بالاصول العدمية فانا نعلم بان القرينة في بعض المواضع كانت
قائمة في الخطابات اللفظية ومع ذلك تمسك فيها باصالة عدم القرينة وكذا اصالة عدم

الاشتراك واصالة عدم النقل وغير ذلك وثالثا فبان الشبهة غير محصورة وليس العلم الاجمالي معتبرا فيها
فان قلت الدليل عليه قوله لا تنقض اليقين بالشك ~~يدل مطابقة على العمل بالاصل~~
ولكن تنقضه بيقين اخر فنقضنا اليقين بيقين اجمالي قلت قوله لا تنقض اليقين
بالشك يدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي وقوله تنقضه بيقين اخر
دل على عدم اعتباره في المعلوم التفصيلي ودل بالالتزام على ترك العمل بالاصل في كل
المشتبهات ليكون مقدمة لترك العمل بالاصل في المعلوم بالاجمال فتعارض الدلالتان
المطابقي في الجزء الاول والالتزامي في الجزء الثاني ولا شك في تقديم المطابقة لقوة
دلالته او نقول نترك العمل بالاصل في موضع واحد من باب التخيير ونعمل بالاصل في
الباقي كما هو القاعدة المستفادة من الشرع كما في الكفارات وامثالها واما لو علمنا بعلم
الامام فالفاضل القمي تبعا للقوم حكم بالاجمال وصاحب الضوابط حكم بالاجمال في صورة
اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من السائل والمسؤول بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة
وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام في الواقعة وحكم بعدم الاجمال في غيرها وفي المحل نظر
ما سيظهر من التحقيق وهو ان السائل ان علم بعدم علم الامام او شك او كان غير
ملتفت فيحكم بالعموم لان لفظ المطلق المذكور في السؤال كلا واطلق في الفرد و
الاصل في الاستعمال الحقيقة فالحكم الظاهر للسائل وكذا الواقعي هو العموم في
لان الجواب يجب ان يكون على طبق السؤال في العموم والا لزم الاغراء بالجهل وحكمه
ايضا حكم المشكك في السائل والقرينة مدفوعة بالاصل هذا اذا كان المطلق

متواطيا

متواطيا او مشككا بالتشكيك البدوي واما المبني العدم فالعموم فيه انما هو بالنسبة
الى الافراد الشايعة بحكم الفهم العرفي واما المشكك الاجمالي ففيه اشكال لكن الاقوى العموم لما تقدم
وفي غير تلك الصور لا بد من اجتماع علوم سبعة حتى يحكم بالاجمال ثلثة منها من جانب الامام
الاول علمه بالواقعة الثاني علمه بعلم السائل بعلمه بالواقعة الثالث علمه بعلم السائل بعلمه
بعلم السائل بعلمه بالواقعة وفي طرف السائل يشترط علوم اربعة علمه بالواقعة وهو الاول
الثاني علم السائل بعلم الامام بالواقعة الثالث علمه بعلم الامام بعلمه بعلم الامام بالواقعة الرابع
علم السائل بعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة ولا علم الامام
بعلم السائل بالواقعة فلا يحتاج الى البيان فانه قد حرز للامام فمتى اجتمعت تلك العلوم السبعة
فيحكم بالاجمال بحسب العرف ولا يلزم الاغراء بالجهل ولا عدم التطبيق بين الجواب والسؤال ووجه
اشتراط اجتماع العلوم السبعة انه متى انتفت احد تلك العلوم لزم الاغراء بالجهل على
الحكم بالعموم وهذا يحتاج الى التدبر التام هذا كله فيما اذا كان الاجمال في غير مراد
السائل واما لو كان في نفس مراده شاملا لو ذكر لفظا مشتركا في السؤال بدون القرينة
فيحكم بالاجمال هاهنا ايضا اذا اصالة عدم القرينة لا تجري لان الغالب فيما لو وقعت
المشتركات اللفظية في الخطابات العرفية وجود القرينة المعينة فالمشكوك يحمل بالاغلب
وان كان احد المعاني اشهر فالشهرة قرينة خلافا للفاضل القمي فانه ذهب الى عدم كون الشهرة
قرينة في المشتركات اللفظية ويدفعه حكم اهل العرف التعيين في الشهرة في المشتركات اللفظية
ثم اذا كان السؤال عما يقع فهو ايضا يتصور باكثر الصور السابقة والحكم فيها هو الحكم فيها
المقام الثاني في قضايا الاحوال فالاجمال ثابت لظاهر الاحتمال نعم التارك

بالمعصوم لازم لكن له مقامات معينة يعني لو علم بان فعل المعصوم ما كان على وجه الوجوب او الندب او غير ذلك
فيحمل على الوسط على الراحة ولم يعلم ان هذه الصلوة كانت فريضة او نافلة فلا يحكم بالتأسي لعدم شمول ادلته
هذا المقام فلا يحكم بالتعدد والحكم بالعموم في قضايا الاحوال ولذا ترى الفقهاء كثيرا ما يقولون في
امثال تلك المواضع انه قضية في واقعة وبرة ما ذكرناه / صح في عموم التشبيه والمنزلة وحذف
المتعلق والبدلية والامتنان والكلام فيها يقع في مطالب المطلب الاول في عموم التشبيه
كقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله الفقاع خمر استصغره الناس وقوله ذكاة الجنين ذكاة امه
بناء على رفع الذكاة الثانية ففي هذه الامثلة هل يكون جميع الاحكام الثابتة للمشبه به ثابتة للمشبه ام لا والمسئلة
خلافية الاقوال الاول العموم مطلقا الثاني عدمه مطلقا الثالث انه ان كان بين افراد المشبه به اظهر كما
في زيد اسد في الشجاعة فالحمل عليه متعين والا فالعموم واختاره الفاضل القمي الرابع ان كان اظهر
في البين فالحمل عليه متعين والا فالاجمال الخامس ما ذهب اليه صاحب الضوابط وهو انه ان كان
في البين اظهر يحمل عليه والا فان كان المقام مقام الاجمال فهو مجمل وان كان مقام البيان فالحمل
على العموم وان شك في الاجمال والبيان فالغالب هو البيان اذ شأن الشارع ذلك واستدل الاول
بدليل الحكمة بيانه ان النوع من التشبيه ان كان هو التشريك في جميع الاحكام فالمطلوب ثابت وان
تعين معين عند المتكلم والمخاطب فالنوع خلافه او غير معين عندهما فان لم يكن مكلفا لزم اللغو
وان كان مكلفا لزم التكليف بما لا يطاق لعدم التعيين او في معين عند المخاطب دون المتكلم
فهو يدل على البطلان او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو مستلزم للاغراء بالجهل وفيه ان اراد
فبانه معين عند المتكلم دون المخاطب قولك يلزم الاغراء بالجهل قلت لا يلزم ذلك كما لو اعتقد
المكلف عدم التشريك ثم يقول المولى بالتشريك في بعض وثانيا نقول غير معين عندهما
ولكنه يختار ثالثا ان يكون لا يفهم العموم فلا حاجة الى ذلك مع انه لا يفهم فيما لم يكن الظاهر

في البين

في البين وان لم يفهم العموم فلا اعتبار بهذا الدليل هذا هو محصل كلمات القوم والحق في المقال على ما يخطر
بالبال ان يقال ان المشبه به الحقيقة في معنى واحد وحكمه ايضا واحد فالحمل عليه متعين ولا نزاع فيه
والا فحكمه متعدد او مشترك لفظي او معنوي فان حكمها واحد او متعدد والاول اعني اتحاد حكمها مع
الاشتراك اللفظي فالحمل عليه متعين وان تعدد حكمها او كان حقيقة في معنى واحد وكان الحكم متعددا
فلا يخلو ان كانت الاحكام متساوية بمعنى عدم وجود الاظهر في البين فلا شك في الحمل على العموم للغوية
الحمل وان كانت مختلفة في الظهور والخفاء فاما ان يكون الاظهر واحدا او متعددا وعلى التعدد
حكم الاظهر اما واحد او مختلف فان كانت الاحكام متحدة فالحمل عليها لازم وان كانت الاحكام مختلفة
فلا يخلو اما ان يمكن الحمل على جميع المعاني وجميع الاحكام باتيان المشبه ان كان مع هذا الشرط كالمشبه به
بهذا الشرط وهكذا اشتراك تعلق الطواف المندوب كالصلوة المندوبة والواجب كالواجبة فالحق هو
التفصيل الذي ذكره صاحب الضوابط من انه ان كان مقام البيان يحمل على العموم وان لم يمكن الا
الحمل على واحد غير معين كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فان الطواف الاشتراط بالصلوة اليومية صح
لو شك في عدد الاشواط بنى على الاقل او مثل صلوة الاحتياط يبنى على الاكثر من هذه الجهة يصير مجملا
وان لم يكن الا الحمل على الواحد معين في مثل هذا المثال فانه لا شك الصلوة الواجبة حتى لو م فيها الا
استدبار او مثل الفاتحة حتى يجوز وقد قطعنا ان الاستدبار مثلا لا يجوز في الطواف فوجب الحمل على
الواحد المعين الخارج عن حكم الصلوة الواجبة فالحق يتعين الحمل على هذا الواحد المعين فان قلت تكون
لان المشبه به اما حقيقة واحدة او مشترك لفظي او معنوي وكل واحد اما له حكم واحد فهذه ثلثة او متعدد

المتعدد

وهذا الدليل لان الاظهر موجود في البين ام لا والثاني المتعدد المختلف الحكم الا والمختلف لا يمكن حمله على
الجميع او على واحد معين او غير معين فالحكم الواحد ثلثة والاظهر المتحد ثلثة والمتعدد ثلثة والاظهر الواحد
ثلثة والاظهر المختلف تسعة والمتعدد المختلف تسعة والمجموع ثلثون ويمكن فرض هذه الاقسام في المشبه
ايضا فيصير ثلثين وان ضربت الثلثين في المشبه مع الثلثين في المشبه به يصير المجموع تسعمائة قسما
وحكم الكل واضح مما بيناه المطلب الثاني في عموم المنزلة كقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى
وقوله الرضاع بمنزلة النسب واضراب ذلك والحق التفصيل السابق المطلب الثالث في عموم البدلية
كما لو قال التيمم بدل الوضوء والحق فيه ايضا التفصيل المتقدم والمراد بالعموم فيه ليس العموم
في الاحكام بل المراد على ما صرحوا به العموم في ترتب الاثار المترتبة للمبدل منه البدل
المطلب الرابع في عموم حذف المتعلق وقد يعبر عن ذلك بعموم المقتضي بصيغة المفعول
وقد يعبر بصيغة الفاعل فالمراد في صيغة الفاعل ان الكلام الذي حذف فيه المتعلق كقوله
حرمت عليكم الميتة هل يفيد العموم بمعنى تعيين جميع التقادير مثل ان يقال في جميع الزمان وجميع
المكان وجميع الاحوال وغير ذلك او يكون مجملا والمراد من صيغة المفعول ان المقدر هل يعم ام لا
وفي كليهما النزاع والحق في الاخير العموم وان كان لفظ الاخير المقدر مما يفيد العموم
والقول بان اللفظ يفيد العموم ان كان مذكورا والا فلا مما لا يصح اذا وجدنا ثبوت
على انهم لا يعرف ولا نزاع الاول فالحق كالتفصيل الذي ذكره صاحب الضوابط في التشبيه
ثم قد يتوهم في هذا النزاع ايراد الاول ان التشبيه ايضا من باب حذف المتعلق اذ قوله
الطواف بالبيت صلوة قد حذف المتعلق فيه فما وجه تكرار العنوان الثاني انهم حكموا

في بحث المجاز

في بحث المجاز بانه ان كان واحدا يحمل عليه وان تعدد فان كان في البين اظهر يحمل عليه والا فيبقى الاجمال
وكذلك قالوا في الاضمار وحذف المتعلق لانه من باب المجاز والاضمار فوجب اتحاد حكمه معهما والجواب عن الاول
ان الفرق بينهما عموم من وجه اذ قد يكون الكلام من باب حذف المتعلق والتشبيه كقوله زيد كالاسد وقد يكون
تشبيها فقط كقوله زيد الاسد بحذف اداة التشبيه لما ادعي ان زيدا فرد من افراد الاسد وقد يكون حذف
المتعلق فقط دون التشبيه كقوله الماء يطهر فلا يلزم تكرار العنوان مضافا الى انه يمكن ان يقال بسبب تعدد
العنوان انهم وجدوا العرف مختلفة نظرهم بين المقامين ولعلهم رأوه متحدة فلذا عنونوا على حدة وعن
الثاني ان العرف لا يفهم العموم لعدمه عرفا وعن المثبت انه لا يفيد لانه من باب التشبيه مضافا الى
ان حذف المتعلق اصطلح فيما بينهم بما ليس التشبيه ولا مشاحة في الاصطلاح وعن الثالث ان الكلام هناك في حيث
المجاز ما لو تعدد نوع المجاز كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي والسببية والمسببية وغرضهم هناك انه لو
اتحد نوع المجاز كان نعلم ان العلاقة مثلا المشابهة ولكن اختلف نحوها فالكلام غير الكلام ثمة المطلب
الخامس في عموم الامتنان كقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا والحق افادة العموم للتبادر الا اذا
كان المقام مقام الاجمال كان يقيد المخاطب عدم طهارة جميع المياه فيقول رداً له ان بعضها مطهر في
لا يفيد العموم اصل ما وقع الخطاب المشافهة هل هي تعم غير الحاضرين ام لا فيه فقيل بالعموم وقيل
بالعدم وهو مذهب اصحابنا رضوان الله عليهم وقيل بالتفصيل بين خطابات الكتاب فيعم والسنة
فلا ذهب اليه بعض كالفاضل المازندراني على ما حكي وصاحب نخبة الاصول وقيل بالتفصيل بين الغائبين
فيعم والمعدومين فلا وقيل الحق في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمات المقدمة الاولى في ان

اذ ثبت حكم المشافهة فهل الاصل الاشتراك غيره معه ام لا الحق ان يقال ان قلنا بجواز خلو الواقعة عن
الحكم فالاصل عدم الاشتراك اذ جعل الحكم للمعدوم امر حادث والاصل عدمه ولكن ان كان في ذلك
الجعل قطع ذلك في شموله للمعدوم ايضا الا ان الاصل عدم كون غير الحاضر متعلقا للجعل وان قلنا
بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فان علمنا بان تكليف المشافهة غير الاباحة وشككنا ان في ثبت او المعدوم
هل هو مشترك معه ام لا الاصل ههنا ايضا عدم الاشتراك لاصالة براءة الذمة عما سوى الاباحة
والاباحة ثابتة اذ جعلها قطعي لقوله الناس في سعة ما لم يعلموا او قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه
امر او نهي فاصالة عدم تعدد الجعل غير جارية وان علمنا بان تكليف المشافهة الاباحة فالاصل الاشتراك
لاصالة عدم تعدد الجعل وان علمنا ان حكم المشافهة غير الاباحة كالندب وحكمنا ايضا غير الاباحة
وشككنا في الاشتراك فالاصل ايضا الاشتراك لما مر وهذه هي مقتضى الاصول الاولية ولا
الاصل الثانوي فهو الاشتراك في جميع الصور للاجماع المحقق والاجماعات المنقولة والاخبار
البالغة حد الاستفاضة بل لا يبعد دعوى التواتر المعنوي فيها كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وكقوله حكم الله على الاولين حكم الله على الاخرين وقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام
محمد حرام الى يوم القيمة ويدل عليه الاستقراء ايضا اهل الدنيا واذا ثبت حكم للنبي فالاصل
ايضا الاشتراك للاستقراء ايضا اهل العقلاء والاخبار كقوله حلال محمد حلال الى يوم
القيمة فتامل مضافا الى ان السنة فعل المعصوم او قوله او تقريره فلو لم يكن فعله حجة لم تكن
السنة لا مطلقا حجة وهو خلاف الوفاق مضافا الى دليل التاسي وفيه تامل واذا شككنا في اشتراكنا
كنا مع الحكم الثابت للائمة فالحق هو الاشتراك ايضا لاكثر الوجوه المماضية مضافا الى الادلة

لان الجميع مع ثبوت خصائص له او انه لا الاصل الاشتراك معه فهو الا انه مع عدم خصائص لهم بطريق اولى نعم
ربما يفرق حكمنا مع الائمة في الموضوع مثل ان العمل بالظن كان حراما لهم دوننا وليس ذلك الا لانه في الحكم
بل لما كان باب العلم مفتوحا لهم ومنسدا لنا فلما صار بعض الظن لنا حرام فلو فرض الانسداد لهم
تحكم بحكمنا او لو فرض الانفتاح لنا في لنا حالهم وكذلك الاصل الاشتراك ايضا لو تغير حكم الاحكام
وبالعكس فكذلك حكم الاحرار والعبيد لاكثر الادلة الماضية المقدمة الثانية في تحرير محل النزاع
وفيه جهات الاولى هل النزاع في مسئلة المراد مع الوفاق في الوضع للمشافهة او النزاع في ان الخطابات
موضوعة للمعدوم ايضا ام لا الظاهر الاول للاجماعات المنقولة لانه لولا ذلك للزم التحقق
والحكم بينه حيث انها الاكثر الاخبار حيث قالوا وضع الخطاب المشافهة هل يعم ام لا فان كان النزاع في الوضع
يلزم التحقق في قوله هل يعم اذ بعد الوضع للمشافهة كيف يكون موضوعا للعموم وليس هذا الا تناقضا
ويلزم التكرار في قولهم ام لا اذ بعد فرض الوضع لا يعم البتة مضافا الى ظهور كلمة الاتم في التقابل
بالخصوص استدل بقبح خطاب المعدوم ولا شك ان القبح لا يشتمل الوضع بل المراد اذ ربما
يوضع اللفظ لشيء وقبيح عقلا الثانية هل الغائب داخل في محل النزاع كالمعدوم ام لا الظاهر
صاحب المعالم الثاني لتخصيصه النزاع بالمعدوم والحق الاول وذلك لتصريح الاكثر مع جريان اكثر
الادلة في الغائب ايضا مضافا الى القول بالفصل بين الغائب والمعدوم ولذا قلنا ان العنوان هل
يعم غير الحاضرين فانه يشمل الغائبين والمعدومين الثالثة لا شك ان الخطاب الموضوع المتحقق
بالنية خارج عن محل النزاع كقوله يا ايها الذين امنوا يا ايها الرسول لكن هل يشمل النزاع الموضوع المتحقق

بل يمكن الشمول لغير الناس ايضا كقوله لا تقف ما ليس لك به علم ام يختص بلفظ الجمع وهم لم الاخير لنقل عدم
الخلاف في عدم كون الموضوع محلا للنزاع وادلة الادلة ظاهرة في الجمع كقولهم في المثال يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا مضافا الى ان قولهم هل يعم لفظ العموم الاستغراقي وفي قوله لا تقف ما ليس لك به علم
لا يمكن الا الحمل على العموم البدلي وهو خلاف الظاهر فتعين ارادة الاستغراق ومع قوله لا تقف ما ليس لك
بعلم في لفظ العموم فلا يشمل الا الجمع واسم الجمع الرابعة هل النزاع في خطابات الكتاب او السنة ايضا
صرح الاول صاحب الضوابط والحق هو الثاني لعموم العنوان وشمول الادلة فان دليل القائل
بالعموم هو انه لو لم يكن الرسول مخاطبا للمعدوم الخ فانه اعم وكذا دليل القائل بالخصوص بان خطاب
المعدوم قبيح فانه اعم من الكتاب والسنة وكذلك دليل القول بالعموم في ان العلماء لم يزالوا يستدلون
الخ فان الاستدلال كما كان بخطاب الكتاب كذلك كان بخطاب السنة مضافا الى ان احد الاقوال
في المسئلة التفصيل بين الكتاب والسنة ومحل النزاع لا بد ان ينطبق مع الاقوال فلو خرجت السنة
لم ينطبق الى الخامسة الخطابات التي عرضت الادوات عام ومن حيث الاداة خاص هل تدخل في
محل النزاع كقوله لله على الناس حج البيت الا قوى الخروج لانه ليس مما وضع لخطاب المشافهة
فيكون خارجا عن العنوان السادسة محل النزاع في تلك المسئلة غير محرر فيظهر من كلامهم احتمالات لا بد
للتعرض لها وتحصيلها وجوه سبعة الاول ان مراد القائل بالعموم شمول الخطاب للمعدوم القابل
وارادة مراد من يقول بالعدم العدم القابل وارادة الثاني ان محل النزاع شمول للمعدوم ارادة
ولا الالقاء اي توجه الخطاب لا للمشافهة فقط الثالث ان مراد القائل بالتعميم انه من باب التكليف
المولعين بحيث يكون المقصود التبليغ ابدا الدهر لكلام يحيى ويفهم الى ابع ان غرض المعمم انه

انه من باب المراسيل والمكاتيب فيشمل المعدوم ايضا الحي هو ان الخطاب بذا امشي وكل قارئ من حيث القراءة
مخاطبا بالكسر ومن حيث السماع مخاطبا بالفتح كما ان الصوت صوت تاثره بعيا فانه لعدم سامعه يصل الى الفقه
فرسخ السادس ان المراد من الخطاب الكلام النفسي الشامل لكل مكلفين السابع ان مراد القائل
بالتعميم الاشتراك في الحكم ولو بدليل من خارج كالاجماع فيصير النزاع لفظيا ونحن نتكلم على
جميع الاحتمالات السابقة لمادة الخطاب معنيان توجيه الكلام نحو الغير ونفس الكلام الملقى والاول
الاول معناها الحقيقي لغة والثاني اصطلاحا كما صرح به جمع كثير ويتفق عليه لا ان الحقيقة والمجاز الاول
الكلام في انه هل يشترط في التوجيه كون المخاطب غير ام يكفي نفس المتكلم ايضا في كونه مخاطبا الظاهر
هو الثاني لعدم صحة سلب الخطاب عن الخطاب الى النفس وهل يشترط كون الغير معينا ام يكفي الغير المعين ايضا
الظاهر الثاني وعليه دأب المؤلفين حيث يقولون فان قلت فتدبر فتامل وامثالها ويدل عليه
عدم صحة سلب الخطاب والتبادر الموجب في الاول الثلاثة ثم هل يشترط كون المخاطب حاضرا الحق كفاية
الغائب ايضا لما مر كما انه لا يشترط كون الغير خارجيا لصحة سلب الخطاب عن الغير الذهني وهل يشترط
كون الغير سامعا الحق العدم لعدم صحة سلب الخطاب عن الخطاب الى الميت كما انه لا يشترط كونه
كون الغير فاهما للخطاب لعدم صحة سلب الخطاب عن خطاب الفرس بلغة العرب الغير الفاهم له
وهل يشترط اللفظ في الالقاء ام يكفي الاشارة الحق الاول لصحة سلب الخطاب عن الاشارة ثم
مع كل ذلك الظاهر من الخطاب القاء الكلام الى الغير الخارجي المعين الحاضر السامع الفاهم
للخطاب واما الخطاب كسائر ايها فانت في امثالها فالحق ان يقال انها موضوعة

الخطاب الجامع للقسمين لان قول اللغويين انه للخطاب مثلا المتبادر منه العرف الحاكي للخطاب واستوا مطابقة المشتقات مع المشتق منه غير مفيد للظن فيما نحن فيه الثاني ما قد من المراد بخطابات الكتاب ايجاد الصوت اولا كما ورد في بعض الاخبار ان القران نزل جميعه للاسماء الى ابو دفعة ثم نزل بالتدريج على النبي صلى الله عليه وآله او المراد ايجاد الصوت في جبرئيل لو المراد صوت النبي ص والحق ان المراد خطاب الرسول لاجل التبليغ وهذا مع انطبق على جميع الاقوال فان الصوت الاول السابق كالنداء الموجود والمعدوم صرح بما ذكرناه بعض المتاخرين الثالث تعلق الخطاب بالموجود المعروف جائز اجماعا وبالمعدوم كذلك تبعا كذلك وانما النزاع في المتعلق بالموجود والمعدوم المقدمة الثالثة هل المسئلة اصولية ام فرعية فان قلنا بالاول فلا يعتبر فيها الاخبار الاحاد لانه مما لا يجوز فيها وان قلنا بالثاني فالاخبار كافية والحق ان المسئلة اصولية لانها من عوارض الكتاب والسنة وهو توقف المسئلة الا صولية فلا يكفي الظن المقدمة الرابعة في ثمرة النزاع ولم نجد له ثمرة يعتد بها بل هي مسئلة علمية نعم يثمر في تعدد الدليل فلو قلنا بالعموم فالدليل متعدد اذ احد الادلة الاجماع والاخر خطابات بخلاف ما قلنا بالخصوص فان الدليل واحد وهو الاجماع وبعضهم قد ذكروا له ثمرات ليس منها شيء منها ما ذكره الفاضل الربانى المولى البهبهاني رحمه الله ثمرة للمسئلة وهي صلوة الجمعة فعلى القول بالتعميم واجبة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وان قلنا بالخصوص فلا تجب الجمعة لان دليل الاشتراك منحصر في الاجماع وليست صلوة الجمعة اجماعية بل هي خلافية والاصل البرائة وفيه لا اولا فبانه ليس موضع اجراء اصل البرائة لان التكليف متيقن والامر دائر بين المتباينين والاحتياط متبع كما يجيء في اصل البرائة ان شاء الله

وثانيا

وثانيا فبان الاجماع متحقق هنا ايضا اذ لو كان حالنا كحال المشافه وجب علينا ايضا وانما الكلام في اشتراط حضور المعصوم عليه السلام وعدمه ومنها ما قيل انه على القول بالعموم يكون الخطاب مبينا بالنسبة الينا لانه يترتب صغرى وكبرى فيقول هذا خطاب خوطبت به وكل خطاب خوطبت به فانا مامور بظاهره لقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة ولازم المقدمتين كون الخطاب مبينا وعلى القول بالخصوص يتحقق الاجمال لان الخطاب مخصوص بالمشافهة ولعله اريد من الخطاب خلاف الظاهر لنصب القرائن لهم ولا يمكن التمسك باصالة عدم القرينة اذ غايتها نفي القرائن اللفظية ولا يدفع الحالية لوجود حالة بين المتكلم والمخاطب قطعا ولا نعلم انها ساكتة ام لا والثاني على الاخير مؤكدة ام مؤسسة وعلى الاخير صارفة ام معينة ام مغيرة ام رادة وفي فساد هذه الثمرة ايضا لان احتمال القرائن غير معتبر لوجوه ثلثة الاول الاجماع الثاني ان بناء العقلاء على عدم احتمال القرائن فلو ان واحدا اتى الحكم بحيدرية او كتابا غير ما رسم فيفهم الظواهر من الخطابات ولا يعتبر احتمال القرائن الثالث ان احتمال وجود القرينة لو كان معتبرا لانسد باب الاستدلال بالكتاب والسنة اذ في كل اية وخبر يحتمل وجود القرينة على خلاف الظاهر فاذن يكون الخطاب مبنيا على القول بالتخصيص ايضا ومنها ما ذكره الفاضل القمي فضل الله حسناته على سيئاته ومحصل مرامه وتنقيح كلامه ان القائل بالتعميم يعمل بظاهر الخطاب ولا يجب عليه الفحص والاجتهاد في بعض المسائل كالحقيقة الشرعية والصحيح والاعم وتعارض العرف واللغة وامثالها واما

بالخصوص فيجب الفحص والتفتيش اذ الخطاب كان للمشافه ووجب عليه الاجتهاد عن ما فهمه المشافهون وذلك يتوقف على الاجتهاد في كثير من المسائل من تعارض العرفين وتعارض عرف السائل والمسؤل وامثالها وفيه نظر اما اولا فبان بناء اهل العرف على الفحص والتفتيش فلو قال المولى لبعض عبيده يجب على كل عبد من عبيدي التصدق بدرهم فلا شك ان بناء الغائبين على الفحص والتفتيش وان الحاضر اي شيء فهم من الخطاب حتى يعمل الغائب ايضا مع ان الخطاب كان عاما وثانيا سلمنا ذلك ولكن العلم الاجمالي لما كان حاصلا بتعارض الاخبار والاخبار من حيث اللغة فلذلك وجب الفحص اذ الاشتغال اليقيني يوجب البرائة اليقينية ولا يحصل الا بالفحص وثالثا فبانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان المشافه وزماننا هذا فربما كان اللفظ حقيقة في عرف المشافه وصار مجازا في عرفنا وربما كان بالعكس وايضا ان النقل والاشتراك واقع فاذا كان المشافه على اصطلاح حكما وفهم المعدوم حكما اخر على اصطلاحه فيلزم تعدد الاحكام لهم وهو مناف لادلة الاشتراك والحاصل ان الاقسام المتصورة اربعة لانهما مأموران بعرف المعدوم فهو خلاف الاتفاق وغير ممكن واما ان المعدوم مأمور بعرفه والمشافه بعرفه فهو مناف لادلة الاشتراك في التكليف اذ ربما يكون عرف كل مقتضيا لحكم غير حكم الاخر واما انهما مأموران بالرجوع الى عرف ثالث فهو ايضا خلاف الاتفاق فتعين رجوعهما الى عرف المشافه سواء قلنا بعموم الخطابات الشفاهية ام لا ورابعا فبانا سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي باختلاف العرف من حيث العرفين فلا اقل من الشك فمقتضى الاشتغال العمل بفهم المشافه وعرفه وخامسا فبان العمل على ظاهر الخطاب عدم ابتناء عرف المشافه ربما ادعى على استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي اذا كان اللفظ حقيقة

عند نزول

عند نزول الخطاب ومجازا في اخر والعكس الا في عرف المشافه وكان المراد المجاز مع القرينة بالنسبة الى المشافه واختفت بالنسبة الى المعدوم فيحمل على الحقيقة فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه عند المشافه وهو غير جائز وسادسا فبانه ربما ادعى الاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين اذا كان اللفظ حقيقة في معنى عند نزول الخطاب ومعنى اخر في عرف المعدوم وسابعا فبانه لو لم يلزم الفحص في مورد كان لازم في صورة القطع باختلاف عرف المشافه وغيره لعدم القول بالفصل والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم وثامنا فبانك لا تقول بجواز خلو الواقعة عن الحكم فلا يلزم الفحص لاصالة عدم الحمل على القولين وان قلت بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فان ثبت لك الاشتراك فيلزم الفحص على القولين وان لم يثبت فلا يلزم الفحص على القولين لا على قول المعمم فلانك معترف به ولا على قول المخصص فلعدم الدليل على الفحص فالتفرقة بين القولين لا وجه له وتاسعا فبانه لا يتم في خطابات المختلفة القائل بالمشافهين وحدهم لو لا تعم غيرهم وذلك لان ما كان القائل مختصا بالحاضرين فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدومين لان الحكم لهم من باب التبليغ لا من باب الخطاب فلا يتعين العمل بظواهر الخطابات على قول المعمم ايضا وعاشرا فبان المعمم لو عمل بالظاهر فقط فقد قلنا ان الظاهر عند المعدوم ربما يكون معطيا حكما اخر لغاية ما هو ظاهر عند المشافه فيلزم التصويب ايضا وبطلانه عند الامامية ضروري فان قلت هذا يرجع الى الجواب الثالث قلت في الجواب الثالث تمسكنا بادلة الاشتراك وهنا بعدم التصويب وبين ماخذ التصويب وادلة الاشتراك كما لا يخفى الحادي عشر انه يلزم الخطاب بالمجمل في وقت الحاجة

كما ان الامر كان في عرف الشرع للوجوب ثم صار في عرف المعدوم مجازا مشهورا في الندب
مثلا والمجاز المشهور يجب التوقف فيه عند المشهور فيصير مجملا فيلزم الخطاب بالمجمل في وقت الحاجة
وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني عشر انهم نقلوا الاجماع كصاحب الفصول
على ان الظواهر عند نزول الخطاب حجة لكل معنى سواء كان حاضرا فيها ام لا فيعمل المعدوم
بظواهر الخطابات عنده على قول المعمم من غير خلاف للاجماع والحاصل انه لا ثمرة في هذا
النزاع بحيث يعتنى بها عند العلماء المقدمة الخامسة في تاسيس الاصل وهو
مع القائل بالخصوص لان الخطاب حقيقة في الحاضر مع الفاهم للخطاب وقد استعملت
وشك في المراد بعد تميز الحقيقة عن المجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة ثم لو تنزلنا قلنا
ان الخطاب حقيقة في فاقد تلك القيود المذكورة لعلمنا ان الظاهر من الخطاب هو
الجامع للقيود المذكورة والفاقد من الافراد النادرة فلا يشمله الاطلاق فان قيل
ظهور اللفظ في الجامع للقيود معارض بظهور المدخول اعني لفظ المؤمنين والمسلمين
واشباههما في الجامع والفاقد لان الجمع المحلى للعموم الاستغراقي فتعارض الظهوران قلت ظهور
الالة في الخصوص اقوى من ظهور المدخول في العموم لكثرة ورود التخصيص على العمومات كما لا يخفى وان
قد عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق شمول الخطاب للغائبين وعدمه للمعدومين اما الاول فلنا
اهل العرف عليه فلو ان السلطان ارسل الى اهل البلد رسوله وقد قال يا اهل البلد يجب على كل واحد
اعطاء دينار بالعالم الفلاني فقال الرسول في مجلس جماعة لا يشك ذلك ان بناءهم على شمول الخطاب
للغائبين ايضا وذلك ظاهر واما عدم الشمول للمعدومين فللاصل الذي اسسناه في المقدمة سابقا
وليس دليلا وارد يقتضي التعميم مضافا الى الاجماعات المنقولة على الاستفاضة على عدم التعميم وان

قولهم

قول المعمم فباطل بجميع احتمالاته اما القول بان الخطاب كالنداء المشترك فيه اما اولا فلانه خروج
بالاصل الذي اسسناه سابقا وثانيا فلما قلنا سابقا ان محل النزاع هو خطاب الرسول كلام الله
لاجل التبليغ وليس الكلام في كل سامع وقارئ في اي زمان واما احتمال كون الخطاب من
باب الكلام النفسي فيه اما اولا فلان الكلام النفسي على ما قالوه هو مدلول الكلام اللفظي
وذلك ان اللفظي مركب فكذا مدلوله فيكون حادثا لاجل التركيب مع ان الكلام
النفسي قديم على مذهبه والحاصل ان الكلام النفسي غير متعقل وثانيا فلان محل النزاع
الخطاب الذي قرأ النبي صلى الله عليه وآله لاجل التبليغ وهو لفظي بلا شك والا فنفي الكلام النفسي
على فرض تسليمه المعدوم والحاضر سواء في انه لا يستقيم دليل القائل بالخصوص بقبح خطاب
المعدوم وذلك ايضا ظاهر وثالثا فانه مردود بالاصل المؤسس سابقا واما احتمال
كون الكتاب من باب المكاتيب والمراسيل فيرده اولا الاصل السابق وثانيا فلان
المكاتيب لا تشمل المعدومين عرفا وثالثا فلان محل النزاع الخطاب الصادر من النبي
لاجل التبليغ فما تقول خارج عن محل النزاع واما احتمال كونه من باب تاليف المؤلفين
ففيه اما اولا فانه مردود بالاصل المذكور وثانيا انه خروج عن محل النزاع وثالثا
فلان تاليف المؤلفين كما قد يكون لعامة الناس فربما يكون لشخص مخصوص كالصمدية
من مؤلفات شيخنا البهائي فلا نعلم ان هذا من اي القسمين فيصير مجملا واما
احتمال كون العموم من حيث المدلول مع خصوصية الالقاء بالنسبة الى المشافهين ففيه
انه ان كان من باب التغليب مثل قوله انت وزيد تفعلان كذا فمعناه

بالفصل كما يدفع به احتمال ان هذا يدل على الخطاب بالنسبة الى من بلغ غيره وكذا احتمال انه
يدل على العموم يا ايها الذين امنوا دون غيره من الخطابات وفيه اما اولا فلان ذلك
لا يدل على كون المعدوم مندرجا تحت الخطاب بل لعدم كونه من المكذبين وفي مقام ذلك
المطلب وثانيا فلان خبر الواحد لا يثبت به المسئلة الاصولية الخامس قوله تعالى لانذركم
ومن بلغ فمثله قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وجه الاستدلال ان قوله ومن بلغ لا معطوف على كم
فالمعنى انا انذركم بالقران وانذر من بلغ بعد بالقران او عطف على الضمير المرفوع في لانذر فالمعنى
لانذركم بالقران وكذلك ينذركم الائمة الموجودون بعد بالقران وعلى التقديرين يستقيم الاستدلال
اما على الاول فلان الخطاب لو لم يكن عاما لما كان للانذار به وجه وعلى الثاني ان الائمة ينذرون
اهل زمانه بالقران ولا شك ان اهل زمانهم معدومون حين نزول الخطاب فان قلت العطف
على الضمير المرفوع في لانذركم لا يستقيم لانه يلزم في التقدير لانذر من بلغ بعد ولا معنى له قلت
كثيرا ما يقع في المتواترات ما لا يقع في الدوائر كما صرح به النحويون فمثل النظر قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة ثم الظاهر كون الانذار بنفس الخطاب لا بالاشتراك في التكليف والجواب ان المراد
اما انذر بكل واحد من الايات على القرانية كل واحد من الامة او انذر كل واحد من الامة
القرانية بمجموع الامة او انذر كل واحد من الامة بمجموع القران او انذر مجموع الامة بمجموع القران
فان كان المراد كل واحد من الايات القرانية سواء اريد بكم مجموع الامة او كل
واحد فيلزم الكذب اذ بعض الايات في القصص وليس مجموعها للانذار وان اريد
مجموع القران سواء اريد بكم مجموع الامة او كل واحد كما هو الظاهر اذ الجمع المعرف للعموم الافرادي

انت تفعل كذا او زيد يفعل كذا فهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس وان كان المراد شمول
المدلول بدون التغليب فهو فاسد كما لا يخفى واما احتمال كون الالقاء عاما مع المدلول
فان اريد تبليغ السامع غيره فهو مخالف للاصل السابق وان اريد اسماع كل من المعدوم
والموجود بلا واسطة فهو مع كونه مخالفا للاصل السابق خارج بقبحه واما احتمال كون
النزاع لفظيا فلا وجه له لبعده عن انظار العلماء مضافا الى تصريحاتهم بالنزاع في كون
النزاع في المعنى واحتج القائل بالعموم بوجوه الاول انه لا يزال العلماء يتمسكون بالخطابات
في جميع الاعصار والامصار وفيه اما اولا فلانه لعله لقاعدة الاشتراك في التكليف وثانيا
فبانهم ربما يستدلون بالخطابات المفردة ايضا كقوله لا تنقض اليقين بالشك مع انك
قد عرفت خروجها عن محل النزاع الثاني ان الخطاب لو كان مختصا بالحاضر لزم
اعلام المعدوم والا لزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فكذا المقدم وفيه اما اولا
فبانه لو كان للعموم لوجب اعلام المعدوم والتالي باطل فكذا المقدم وثانيا فبان
الخطاب من حيث الوضع قد عرفت انه للمشافهين وعدم اعلام المعدوم لا يلزم الاغراء
بالجهل الثالث ان رسول الحاضر هو رسول المعدوم بالاتفاق ولا معنى للرسالة
الا بتبليغ الخطابات وفيه ان التبليغ يمكن بابلاغ الحكم ولو بالواسطة واما التبليغ
شفاها فلا يلزم الرابع ما ورد من استحباب لبيك عند قوله يا ايها الذين امنوا ولو
لم يكن المعدوم مندرجا تحت الخطاب لما كان للاستحباب معنى ولا يقرءنا لو كان الخبر الوارد
للاستحباب بطريق الشفاه اذ حينئذ يختص الخطاب بالمشافه ويشترك المعدوم معه في حكم
الاستحباب ثم ان احتمال خصيصة المدعى بعدم تماميته في خطاب السنة مدفوع بعدم القول

بالفصل

فيصح قبح الانذار بالايات التي لا تشتمل على اداة الخطاب مثل قوله الا لعنة الله على الظالمين
وقوله ان الله لا يحب كل مختال فخور ولا دليل على عموم الخطابات الشفاهية فان
قلت القران مشترك لفظي بين البعض والكل فلعل المراد الانذار بمجموع
ايات الانذار قلت هذا ايضا باطل اذ من جملة تلك الايات قوله تعالى يا نساء
النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فانه لا يمكن
الانذار بها لمجموع الامة السادس ما ورد من انتجاب لا بشيء من الامكان
الكذب بعد قوله اخبار الاباء ربكما تكذبان والجواب عنه يظهر مما مر مستوفى فلا يحتاج الى
العادة السابع قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه وجه الاستدلال انه تعالى
جعل تلك الخطاب كتابا والكتاب من التاليفات المؤلفين فيعم والجواب ان للتاليف
مراتب منها ان يؤلف لخص مخصوص ولا ينفع غيره ايضا ومنها ان يكتب
الالفاظ والحروف بدون حضور مخاطب وارادته ومنها ان يتلفظ الالفاظ
ولم يكن مخاطبا حاضرا او يكتب غيره كما في الاعصار اذا اراد تاليف كتاب ومنها
ان يخاطب بالالفاظ والحروف فجمعوا الناس وجعلوا كتابا كالصحيفة السجادية
وتفسير الامام العسكري عليه السلام اذا عرفت ذلك نقول الكتاب اي القران من
القسم الاخير ولا نسلم عموم مثل هذا التاليف مضافا الى انا لو سلمنا كونه من
القسم الغير الثاني فنقول الظاهر من الكتاب من حيث التاليف وان كان هو
العموم الا ان الظاهر من الخطاب الخصوص فتعارض الظاهران بقي الاصل سليما
عن المعارض الثامن بعض الايات الواردة في خصوص المعدومين كقوله كنتم

جرائة

جرائة اخرجت للناس فقال عليه السلام كيف يكونون جرائة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله بل كان
في الاصل ائمة فحرفوه وكتبوا امة وجه الاستدلال لا يدل كون الائمة معدومين ومع ذلك
قد خوطبوا بالخطاب الشفاهي قال قلت الخطاب بالمعدوم الصرف غير جائز اجماعا قلت
بعض الائمة كانوا موجودين كالامير والحسنين فالخطاب من الملفق بين الموجود والمعدوم
وفيه اما اولا فان الخبر واحد والمسئلة اصولية وثانيا فان الخطاب لعله بالائمة الموجودين
اعني عليا عليه السلام والحسنين وثالثا ان الاية تحمل التحريف والتغيير والتاليف فبطل بالبطون
وعلى الثالث فالاية مجملة ولا معنى لبعض الاحتمالات فتمسك ولا بقياس العيس
بالائمة قياس مع الفارق ووجهه ظاهر اذ عدمهم حال نزول الخطاب محل خطر واضطراب
التاسع قوله فليبلغ الشاهد الغائب في ذيل حديث غدير خم والجواب انه
لا يدل على شمول الخطاب كما لا يخفى بل غايته الاشتراك في التكليف مع انه لا يثبت
المعدوم والقول بالفصل موجود العاشر قوله اوصي الشاهد من امتي والغائب
ومن اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيامة ان يصل الرحم والجواب انه
من باب الوصية ونحن لا ننكر عدم شمول الوصية للمعدومين مع ان الخبر واحد والمسئلة
اصولية الحادي عشر قوله حين سئل عنه ما بال القران لا يزداد الا غضاضة فقال عليه السلام
ان الله لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل
قوم غض والجواب انه يحتمل الاشتراك في التكليف مع ان الخبر من الاحاد الثاني عشر
ما روي عنه عليه السلام في قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال عليه السلام يا ابا محمد لو كان اذا نزلت
اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية ومات الكتاب ولكنه يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى

الثالث عشر ان علمه تعالى حضوري وقد خاطب الناس في عالم الذر بقوله الست بربكم فعلم جواز خطاب المعدوم
فانا نحن نقول بمثله في تلك الخطابات والجواب انا لا نسلم ان الخطابات للمعدومين بل للموجودين لانه
خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم الاية والتزام مثل ذلك في المقام غير جيد اذ قد مر ان النزاع في الخطابات الصادرة من الرسول
الرابع عشر قوله تعالى كن عند ارادة الايجاد فان الخطاب للمعدوم والا لكان تحصيلا للحاصل وفيه
ان المراد ليس هذا اللفظ والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه القول المنقول
وكفاك قول الامام سيد الساجدين عليه السلام فمضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك
دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة ولو سلم فليس المراد الخطاب لان المعدوم
غير قادر على الكون فطلبه منه محال مضافا الى انه موجب لجواز الخطاب للمعدوم لشروحها
القول قاطع بفساده كلا ان الاجماع قد نقل في المقدمة على خلافه الفصل الثاني في تخصيص
اصل التخصيص قصر شيء لشيء وفي الاصطلاح قيل انه قصر العام على بعض ما
يتناوله والقصر بمنزلة الجنس وخرج به العام ترك الاستفصال واللفظ الدال على العموم لا بالوضع
وهذا التعريف مخدوش بوجوه الاول عدم استقامته على القول باشتراك الالفاظ بين العموم
والخصوص والتعريف لا بد انطباقه على جميع الاقوال في كون الثاني انه لا يستقيم على القول
بوضع الالفاظ لشيء وضعها للعموم للخصوص اذ ليس التخصيص قصر الكلام الثالث انه يخرج
ما دل على العموم بالقرينة ثم اخرج بعض الانواع منه مثل قوله اهلك الناس الدرهم البيض
الا الدرهم الفلاني وجه الخروج انه ليس عاما لا نحصر الوضع فيه مع انه تخصيص لتبادر القدر
المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر المفيد للعموم وعدم صحة سلب التخصيص في المثال المذكور

وغلبة الاستعمال

في تعريف التخصيص

وغلبة الاستعمال في القدر المشترك الشامل للمثال المذكور ولكون القدر المشترك اقرب من
المعنى المنقول منه اللغوي مضافا الى ان هذا المثال اما من باب التخصيص فالمطلوب ثابت
او المجاز المقابل للتخصيص وهو بعيد او التقييد وينفيه القطع بعدم استعمال الدرهم في
الطبيعة اللابشرطية الرابع انه يخرج الجمع المحلى اذا كان للعهد الخارجي فانه على القول
بانه مجاز في العموم يخرج عن التعريف مع انه تخصيص مصطلح الخامس انه يخرج
اسماء العدد كقوله عشرة الا تسعة فانه تخصيص قطعا مع خروجه عن التعريف السادس
ان المتبادر من التعريف كون القصر على ذات العام ودلالته فعلى القول بان العام
المخصص مستعمل في العموم والتخصيص انما وقع في الحكم يخرج عن التعريف مع انه من
افراد المعرف السابع انه يخرج عن التعريف مثل قوله اشتريت الجارية الا نصفها
مع انه تخصيص ووجه الخروج ان الجارية ليست عاما الثامن انه يخرج تخصيص ترك
الاستفصال مع انه تخصيص في عرفهم والحق ان يعرف بانه قصر الدال على العموم على بعض
ما يتناوله واطلاق الفاظ التعريف يشمل الدلالة الحقيقية او المجازية والقصر
لفظيا كان او حكميا لكن مطابقة وهو الظاهر من الدلالة فيخرج تخصيص العموم السرياني
وسيظهر وجهه في الفرق بين الاستثناء والنسخ وهاهنا فوائد جليلة
الفائدة الاولى انهم قد عرفوا الخاص بانه كل ما ليس بعام وفيه اما اولا
فبدخول الالفاظ المهملة وثانيا ان العام والخاص متساويان في الجلاء و
والخفاء فتعريف احدهما بالاخر غير مستقيم وثالثا فالنقض بالمطلق وارد
على التعريف اذ هو ليس عاما مع عدم كونه خاصا ايضا ورابعا كالنقض

بالاعلام كزيد فانه ليس علما ولا خاصا ايضا وحاصله ان لفظ كل لا يلائم التعريف اذ التعريف انما هو للماهية وبالماهية ولفظ كل يفيد الافراد والحق ان يحال الى العرف في تمييز الخاص من غيره الفائدة الثانية اختلفوا في ان النسخ هل هو مباين مع التخصيص او مساو معه او التخصيص اعم مطلقا او من وجه والمسئلة رباعية الاقوال والحق القول الاول لان وجوه الفرق بينهما كثيرة بعضها يفيد التباين ثم بعضها خلافية وبعضها وفاقية منها ان النسخ لا يتقدم على المنسوخ بخلاف التخصيص فانه يتقدم على العام ويتاخر ومنها ان النسخ بعد حضور وقت العمل متعلق بخلاف التخصيص فانه لا يجوز بعد وقت العمل ومنها ان التخصيص يتحقق بالعجز بخلاف النسخ ومنها ان تخصيص غير اللفظ كالاجماع غير جائز ولكن نسخه جائز ومنها ان العام يجوز نسخه الى ان لا يبقى اصلا بخلاف التخصيص الفائدة الثالثة لفظ التخصيص هل هو منقول مادة او هيئة او كليهما الحق الاول اذ الهيئات باقية على ما كانت قبلها الا هيئة المخصص فانه لغة تخصيص ثم صدر عن التخصيص الا انه مصطلح في آلة التخصيص مثل لفظ المرجح الفائدة الرابعة هل النقل تعيني او تعيني الاقرب هو الاول لما مر في اوائل الكتاب الفائدة الخامسة الفرق بين التخصيص والاستثناء كما مر جوابه عموم من وجه مادة الاجتماع الاستثناء من العام والافتراق من التخصيص كالتخصيص بغير الاستثناء ومن الاستثناء كاستثناء العام بلا مثل الا الانسان لفي خسر الا الذين امنوا او استثناء مطلق البدل والكل ظاهر الفائدة السادسة المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه واقسامه على ما ذكره صاحب الشرح عقليا او

شرعيا

شرعيا او لغويا سواء كان واحدا او متعددا او على الجزاء اعم مما ترتب الجزاء على حصول الجميع او على البدل وكذلك الجزاء اما واحد او متعدد الى اخر الاقسام وعندي في كون الشرط مخصصا نظر بيانه ان قوله اكرم العلماء ان جاؤك الشرط فيه تقييد اطلاق الامر لا انه مخصص للعام والشاهد عليه انه لو لم يجيئوا اصلا فيلزم التخصيص المستغرق على القول بكونه مخصصا وهو فاسد بخلافه على ما صرنا اليه والغاية والاشكال السابق وارد فيه ايضا وبدل البعض والاستثناء المتصل او المنفصل سواء كان بالحس كقوله واوتيت من كل شيء فان الحس خصصه بعدم ايتان الشمس والسماء واشباههما او العقل كقوله الله خالق كل شيء فالعقل يخصص بغير ذاته تعالى او النص كقوله فيما سقت السماء العشر فانه يعم خمسة اوسق ودونها وقد خصص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ثم عندي في كل الحصر اشكال اما المتصل فان منه الحال والتميز وهما خارجان عن تلك الاقسام واما المنفصل فكالاجماع والسنة وفعل المعصوم وتقريره الفائدة السابعة العقل الغير المستقل كحكمه بوجوب المقدمة من خطاب ذي المقدمة فهل هو لو وقع مخصصا من التخصيص بالمتصل او بالمنفصل ظاهر كلامهم المنفصل لكان الدلالة بالاستقلال فيكون هذا من التخصيص بالمتصل وظاهر كلماتهم من ان المتصل منحصر في اللفظ فذلك من المخصص المنفصل والحق انه من المخصص بالمنفصل وقولهم وهو ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب والشاهد عليه استنكار عده من المخصص بالمتصل الفائدة الثامنة في عد الصفة مخصصا اشكال

والصفة

على مذهب القائل بعدم حجية مفهوم والتحقيق يظهر في باب المطلق والمقيد ان شاء الله الفائدة التاسعة اختلفوا في جواز التخصيص على قولين الاول جوازه مطلقا الثاني عدمه في الاخبار والاول هو الحق لوروده كثيرا في القرآن والسنة المتواترة والاحاد والكلام الفصيح والبليغ وشيوعه عند اهل العرف والباقي قديما وحديثا عليه حتى قيل ما من عام الا وقد خص ونسب في اللغة باصالة عدم النقل ولا فرق بين الخبر والانشاء لعموم ما مر ومن هذه الادلة يحصل القطع بجوازه فاحتج القائل بعدم الجواز بلزوم الكذب في الخبر والبداء في الامر والجواب لا اولا فبانه انما يلزم مع عدم القرينة واما معها فلا ولكن يجوزه عند وجهها وثانيا فجوابه دليله يتاتى ايضا والعلاوة ثم وثالثا فبانه دليلهم يجري في المجاز ايضا فلا وجه لاختصاصه بالامر والخبر

اصل

اختلفوا في منتهى التخصيص على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة في المنقول عن الاصوليين في تلك الاقوال القول الاول ان التخصيص جائز الى الواحد واليه ذهب السيد والشيخ وابن ادريس ونسبه السيد المرحوم بحر العلوم في فوائده الى الكثر الى جنابه ونقل عن ابن ادريس انه نسب الخلاف الى ابن الجنيد ثم قال وظني انتفاء الخلاف الى زمان العلامة وحكي عن المحقق البهائي ان تخصيص الاكثر يعتبر الى الاكثر القول الثاني كالاول ما لم يستلزم استهجانا في الكلام وهو قول الفاضل التوني القول الثالث ان التخصيص جائز الى ان يبقى كثرة وهو قول الفاضلين في المعارج والمبادي والحاجبي القول الرابع ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ونسبه ثلثة الى الاكثر ومنهم من نسب الثالث الى الاكثر ثم اختلفوا في تفسير القول الثالث فمنهم من قال المراد هو القول الرابع كما نسب الى الحاجبي وقيل المراد بقاء غير محصور كما نسب الى البيضاوي ثم قيل المراد من القول الرابع

ما فوق

في منتهى التخصيص

ما فوق النصف لكن الظاهر انه اخص منه اذ بقاء جمع يقرب من مدلول العام قد يكون باقل من النصف ومن ذلك ظهر ان نسبة الرابع والثالث الى الاكثر لا تخلو من اضطراب ونظر اذ لم يعلم مراد الاكثر بل كل من القول الثالث والرابع اختلف في المراد منهما مضافا الى هذه النسبة معارضة بنسبة القول الاول الى الاكثر القول الخامس ان يبقى ثلثة القول السادس ان يبقى اثنان القول السابع الجواز الى ان يبقى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص فيلزم جواز التخصيص في الجمع الى ثلثة على القول بها او اثنين على القول بهما وفي جمع الجمع الى تسعة او ستة وفي غير الجمع الى الواحد القول الثامن ان يبقى في الاستثناء والبدل الى الواحد وبالمتصل كالصفة وفي المنفصل كالعام المحصور القليل الى اثنين وفي المنفصل في غير المحصور والعدد الكثير الى جمع يقرب من مدلول العام وهو مذهب البهائي والحاجبي والعضدي القول التاسع انه ان تعلق بالصفات صح الاستثناء الى اقل منها وان زادت افراده على افراد المستثنى منه وان تعلق بالاعداد جاز استثناء الاقل منها وان كثرت القول العاشر ما ذهب اليه العلامة في النهاية بجواز التخصيص الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول الكل في غير الاستفهام والمجازات فيجوز التخصيص فيهما الى الواحد وهو ان خرج بخروج اسماء الاستفهام وكلم المجازات عن محل النزاع الا انا نثبت بدخولها في محل النزاع فيكون هذا قولا بالتفصيل المنقول عنه التاسع انهم نسبوا جواز التخصيص الاكثر الى الاكثر وفي مسئلة استثناء الاكثر نسبوا جواز

الاستثناء الاكثر وهما متنافيان ويمكن دفع التناقض من وجوه الاول ان محل النزاع ههنا في التخصيص
غير الاستثناء وثمة في الاستثناء فالاكثر ههنا على عدم تخصيص الاكثر وثمة على جوازه وفيه
انه لا اولا فانه ينافي القول بالتفصيل بين الاستثناء وغيره فلو كان الاستثناء خارجا عن
محل النزاع فلا وجه للتفصيل بينه وبين غيره وثانيا فلان بعض ادلتهم ههنا يشمل الا
ستثناء ايضا ودخوله في محل النزاع الثاني ان النزاع ههنا في التخصيص استثناء كان او لا
وثمة في الاستثناء عن العام كالاستثناء التقييدي فلا تناقض في البين وفيه انه لا اولا فبان ذلك
خلاف اطلاق كلام المفصل المذكور حيث ادخل الاستثناء في النزاع واطلق ولم يقيده بما
لا استثناء الغير التقييدي وثانيا فبان امثلتهم المذكورة في بحث استثناء الاكثر متعددة بعضها
استثناء تقييدي وبعضها استثناء عن العام فلا وجه لهذا الجمع ايضا الثالث التلفيق
بان العلماء تفرقهم ثلثون فعشرون منهم قالوا ههنا بعدم جواز تخصيص الاكثر ولكن
مرادهم غير الاستثناء ولم يبينوا مرادهم وعشرة قالوا بجوازه ثم في المسئلة الآتية منهم
العشرة قالوا بالجواز ايضا واما العشرون فعشرة منهم قالوا بجواز استثناء الاكثر
وعشرة قالوا بعدمه وفيه ما في الاول الرابع التلفيق بوجه اخر بان عشرين منهم
قالوا بعدم جواز تخصيص الاكثر وعشرة قالوا بجوازه ثم في المسئلة الآتية العشرة
قالوا بجواز استثناء الاكثر ايضا واما العشرون فعشرة منهم قالوا بذلك لكن
في الاستثناء التقييدي وعشرة قالوا بالعدم ولا يخفى بعده مضافا الى ما يرد
ما ورد على الثاني الخامس التلفيق بوجه اخر بان عشرين منهم قالوا بعدم
الجواز

في منتهى التخصيص

الجواز ههنا وعشرة قالوا بالجواز وفيما يأتي فعشرة قالوا ثمة بالجواز ايضا واما العشرون
فعشرة قالوا بالجواز ثمة نظرا الى اختيارهم مذهب العلامة في الاستثناء من ان العام
مستعمل في العموم لا في ان المستثنى منه مستعمل في معناه وانما الاخراج وقع عن
الحكم السادس ان المشهور قالوا بعدم تخصيص الاكثر ههنا لكن على فرض عدم استعمال
العام في العموم بعد التخصيص ولكن فيما يأتي ذهب المشهور الى ان المستثنى منه مستعمل
في معناه والاستثناء انما وقع عن الحكم وفيه ان المشهور على ان العام المخصص مجاز
في الباقي فيثبت التناقض السابع ان جواز استثناء الاكثر مبني على جواز تخصيص
الاكثر فبعد جوازه اختلفوا في ان الاستثناء قابلية على اخراج الاكثر ام لا بعد
فرض قابلية العام عن خروج اكثر افراده فقال الاكثر على هذا الفرض بجواز استثناء
الاكثر وهذا الوجه بعده غير خفي الثامن ان الكلام ههنا في ان العام ليس له
قابلية خروج اكثر افراده والكلام ثمة في ان الاستثناء له قابلية اخراج اكثر افراد
المستثنى منه لو كان للمستثنى منه ايضا قابلية خروج الاكثر وفيه ايضا بعد التاسع
ان الشهرة في جواز استثناء الاكثر للقدماء وعدم جواز تخصيص الاكثر شهرة
بين المتاخرين ويجمع بين الشهرة المنقولة لجواز التخصيص الى الواحد الموافق للشهرة
المنقولة في استثناء الاكثر والشهرة المنقولة لبقاء جمع يقرب من مدلول العام
وفيه انه لا شاهد عليه العاشر عكس التاسع وهو ابعد من التاسع الحادي عشر
ان المراد من الشهرة في جواز استثناء الاكثر انما هي بالنسبة الى سائر الاقوال

لا بالنسبة الى عدم جواز التخصيص الا مع بقاء جمع يقرب من مدلول العام وفيه انه لا يدفع
التكرار وان يدفع التناقض مضافا الى بعده الثاني عشر عكس ذلك وفيه ما مر من بعد
ان بعض الوجوه لا يدفع تكرار عنوان المسئلتين كما لا يخفى الثالث عشر ان الشهرة المنقولة
من جواز التخصيص الى الواحد معارض بمثلها الشهرة اعني شهرة بقاء جمع يقرب من مدلول العام
فيبقى الشهرة في الاستثناء بعد تساقطهما سليمة عن المعارض كذا قال صاحب الضوابط
وفيه انه لا يدفع التكرار بين العنوانين الرابع عشر ان الشهرة بعدم جواز التخصيص
الاكثر وقعت في عصر من الاعصار بين المتاخرين والشهرة في الاستثناء وقعت في عصر
اخر بينهم وفيه ايضا ما لا يخفى فاذن لا بد ان يقال الشهرة ههنا بعدم جواز التخصيص
الاكثر غلط او ناقل الشهرة في المسئلة الآتية اليه او التسليم لورود التناقض والتكرار
ولا يبعد الاضر المعتمد هذا الثاني التدبر في تحرير محل النزاع وفيه جهات الاولى ان
المراد جواز تخصيص الاكثر الافراد او الاصناف كما اذا كان الانسان عشرة اصناف
واحد منها الابيض ولكن افراده اكثر من افراد الاصناف التسعة فقال اكرم كل انسان
الا الابيض او يشترط بقاء اكثر الافراد او يشترط احد الامرين الحق ان العام ان كان
صنفيا فالمراد بقاء اكثر الاصناف وان كان افراديا فيشترط بقاء اكثر الافراد ولا
قولهم تخصيص الاكثر الافراد مبني على ان العام ان كان اصنافيا فالاصناف افراده والمراد
بالصنف اعم من النوع الثاني هل يشترط في بقاء الاكثر عند من يقول به العلم ببقاء الاكثر
ام العلم بعدم

ايراد على صاحب الضوابط

في منتهى التخصيص

ام عدم العلم ايضا كاف كما اذا هلك اهل السفينة وهم عشرة ولم نعلم ان الهالك الكثير ام القليل
فهل يجوز ان يقال غرق اهل السفينة الا عشرة منهم ام لا مقتضى قولهم في الاستدلال لا يقع تخصيص
الاكثر فيه لا يصح عند الجهل اذ لا قبح عرفا فيه ومقتضى ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس
الامرية عدم العلم لا ينفع في الجواز فيه وجهان الثاني الاكثر قد يكون حقيقيا وقد يكون
تقديريا فهل المراد من الاكثر دخولا او خروجا الاكثر الحقيقي ام يلغي التقدير ايضا مثل ان
العقود الواقعية الحقيقية محصورة تقرب بعشرين ويبلغ خمسة عشر منها لازمة والبواقي جائزة
تخصص عن قوله تعالى اوفوا بالعقود فليس فيه تخصيص الاكثر الحقيقي الا ان فيه تخصيص الاكثر
التقديري اذ العقود اللازمة كل منها مشروط بشرائط كثيرة كلما انتفى واحد منها دخل في
اللازمة فالعقود الفرضية الخارجة كثيرة فهل هذا ايضا من تخصيص الاكثر ام لا والظاهر
الاكتفاء بالكثرة الحقيقية اذ لا استهجان في العرف في اخراج الكثرة الفرضية الثالث هل
النسخ ايضا داخل في هذا النزاع فانه تخصيص في الازمان فلا يجوز نسخ الاكثر ايضا عند
من قال بعدم جواز تخصيص الاكثر ام لا قال صاحب الضوابط ان النسبة بينهما عموم من وجه
مادة الاجتماع نسخ بعض افراد العام فهو داخل في محل النزاع ولا اتفاقهم على جواز نسخ
العام حتى لو بقي واحد من افراده فانما هو من حيث العقل والنزاع ههنا من حيث اللفظ
اقول فيه نظر لان النسبة بينهما التباين اذ يشترط في النسخ وقوعه بعد حضور العمل وفي التخصيص
قبل حضور وقت العمل كما مر فالنسخ ليس داخلا في عنوان التخصيص حتى نبحث عن دخوله
في هذا العنوان بالخصوص وعدمه الخامس الظاهر كون النزاع لغويا وفي دلالة اللفظ ولا

ايراد على صاحب الضوابط

ولا القبح لمدعى في الاستدلال فانما هو القبح للفظي لا غير المسألة التاسعة هل الاستثناء المخصص داخل في محل النزاع ام لا مقتضى قول المفصل الدخول ولم يجعله احد بان هذا التفصيل بين ما هو خارج عن محل النزاع وما هو داخل فيه مضافا الى ان بعضا اكتفى بما كتبناه عنه ولم يعنونه على حدة ومقتضى ان بعضا عنونوه على حدة ان يكون خارجا عن محل النزاع ولظاهر الدخول وتكرر العنوان والتناقض وارد عليهم والامر سهل المسألة العاشرة هل النزاع على مذهب القائل بوضع الالفاظ للعموم او يجري على مذهب القائل بالخصوص والاشتراك ايضا الحق ان القول بالاشتراك داخل لدلالة احد الاقوال في المسألة قول المرتضى وهو قائل بالاشتراك لغة الا ان يقال هذا من باب اللازم لمذهبه بمعنى ان اللازم لمن يقول بالاشتراك جوازه لا لكونه لانه حقيقة في حقائقه وفيه ان هذا بعيد بل الظاهر كونه من ارباب النزاع في المسألة مع انه ليس لا زما له اذ يمكن ان يقال الخصوص وان كان اللفظ حقيقة فيه الا ان هذه الحقيقة اعني الواحد مما فيه لنا ان عرفا ولم يثبت فان القدر المتيقن كون اللفظ حقيقة في غير التخصيص فان قلت انه قائل بالعموم شرعا فلعل نزاعه بهذا من حيث الشرع قلت قد عرفت ان الكلام فيما نحن فيه انما هو من حيث اللغة مضافا الى ان كونه بالاشتراك يمكن له القول بان التخصيص مجاز ان كان تخصيصا للعام بمعنى ان المخصص مخصص للعام لا ان اللفظ مستعمل في الخصوص اولا وبالذات لانه احد حقائقه فيجري النزاع على مذهبه ايضا واما القائل بالوضع للخصوص فالظاهر انه خارج ولا يجري النزاع على مذهبه وان امكن عقلا بان يقول بان هذه الحقيقة يعني التخصيص الى الواحد ليس ثابتا عرفا الا ان الاستدلال بانه لعام في ارز في الخاص ظاهر في مذهب القائل بالعموم ويمكن ان يقال النزاع انما هو على مذهب الاكثر وكذا الاستدلال ونحن الجميع للعموم وحاصل ان النزاع في هذه المسألة في الكل والاثمرة فيه المسألة الثامنة هل النزاع يجري على القول باستعمال العام في العموم ووقوع التخصيص في الحكم ام يختص على القول بكون العام المخصص مجازا لما يظهر من الاستدلال لان

ما يخرج

من ثبوت العلاقة بعد التخصيص وان بعض المجازات ليس ولم يعين البعض الثاني الا انه يمكن جريان النزاع على الاول ايضا بان التخصيص في الحكم لا ان يبقى واحد هل يصح او يقبح ذلك في اداة التخصيص المسألة التاسعة القسم الثاني مما كان وضعها عاما مع خصوصية الموضوع له على طريقة المتأخرين فمقتضى ذلك جواز تخصيص الاكثر الى الواحد ايضا من خصوصيات آلة لملاحظة حتى ان يقال في عشرة من الرجال اكرمهم الا تسعة الظاهر ان النزاع جار فيها ايضا من حيث ان هذا الضمير صار حقيقة في الخصوصية لعلاقة ومن حيث استعماله فيها لا لتخصيص الاكثر لصيرورته مجازا بالنسبة لما هذا الاستعمال الذي تبنى في الخصوصية لعينه اعني العموم وان كان حقيقة في الواحد مثلا من حيث كونه حقيقة اخرى مضافا الا انه على الحقيقة يلي النزاع بانه لعله حقيقة مرجوحة فيها مسافة عند اهل العرف لكن بان الاسد الاسهم موجب لعلاقة مضافا الى ان بعض امثلتهم يدل على دخول ذلك في محل النزاع المسألة العاشرة استعمال العام في الواحد تعظيما خارج عن محل النزاع صرح بذلك ثلة من الاولين وثلة من الآخرين المسألة الحادية عشر هل النزاع يجري في تخصيص العام المجازي ايضا ام لا الظاهر جريان النزاع عند من عرف التخصيص بانه قصر العام او ما هو في حكمه وعدم الجريان على قول من عرفه بقصر العام الحقيقي فان قلت هل يلزم سبك المجاز من المجاز اذا استعمل العام في العموم مجازا ثم بالنوع في التخصيص بصير مجازا في مجاز قلت على القول باستعمال العام في العموم ووقوع التخصيص في الحكم لا يلزم ذلك واما على مذهب المشهور فالايراد وارد وسيجيء الاشارة لا دفعه في المسائل الآتية المسألة الثانية عشر كلم المجازات التي هي اما الاستغراق داخلة في حريم النزاع لو باب الادلة وشمول العنوان وتصريح العلامة بالدخول في محل النزاع معارض بتصريح بعض آخر بالدخول فالعنوان والدليل سليمان عن المعارض المقدمة الرابعة في

في ثمرة النزاع وهي تظهر فيما اذا ورد خبر واحد فيه تخصيص للاكثر فالقائل بجوازه يعمل والقائل بعدمه اجتهادا ينفي ورود الدليل على عدم الجواز يطرحه والقائل بعدم الجواز فقاهة كالفاضل القمي حيث تمسك في عدمه بعدم ورود دليل على الجواز فلازمه العمل بهذا الخبر الواحد لانه دليل على الوقوع والوقوع اخص من الجواز ففي هذه الثمرة لا فرق بين القول بعدم الجواز فقاهة والقائل بالجواز الا ان ههنا ثمرة اخرى وهي ما لو ورد دليل من خبر او اية واحتمل تخصيص الاكثر وسائر المجازات فالمانع فقاهة يرتكب المجاز والقائل بالجواز لا يرتكبه اذا كان المجاز مرجوحا وبعيدا ويمكن فرض المثال بقوله تعالى اوفوا بالعقود فاما يجب تخصيص للاكثر او القول بان الجمع المحلى مجاز في العهد على القول به ثم يتعارض بينهما فالقائل بالجواز يمكن له ارتكاب تخصيص الاكثر والقائل بالعدم اجتهادا يرتكب المجاز وكذلك المانع فقاهة ولكن يمكن للقائل بالجواز ان يقول الامر دائر بين استعمال العقود في معناه الاستغراقي الذي حقيقة فيه الا انه مستلزم لتخصيص الاكثر او القول بالمجازية الا ان ارتكاب المجاز اهون لان تخصيص الاكثر وان كان جائزا الا انه مرجوح وثمرة سائر الاقوال تظهر بالتأمل المقدمة الخامسة في تأسيس الاصل لا شك ان الاصل الاولي هو التوقف والتأمل موجب للجواز اما على القول باشتراط العلاقة في المجاز فلان العلائق المتصورة ههنا اما الكل والجزء بادعاء ان العام ليس كليا منطقيا فهذه العلاقة لا تجري ههنا واما الكل والجزء وهو لا يتم الا اذا قيل بان دلالة العام

على الآحاد

على الآحاد تضمنية والافلا واما علاقة المشابهة فهي ايضا غير جارية اذ لا مشابهة بين الواحد والعام اصلا نعم ربما يكون الباقي الغير المحصور مع القلة بالنسبة الى الخارج له مشابهة بالعام فيجوز تخصيص الاكثر حينئذ كقوله اكرم الناس الا الكفار فان المؤمنين وان كانوا اقل الا انهم للكثرة لهم مشابهة بالعام الا انه لا يجوز تخصيص العام الى الواحد واما علاقة العموم والخصوص كما هو احد العلائق المتفق عليها بين العلماء كما حكى جماعة عليه الاجماع فهي موجودة فيما نحن فيه حتى الى الواحد بناء على عدم اشتراط الاستقراء والا كما عليه طريقة الفاضل القمي فالاصل عدم الجواز لعدم ثبوت الاستقراء في هذه العلاقة بالنسبة الى الواحد هذا بناء على اشتراط العلاقة المعهودة بين العلماء والا كما هو الحق وعليه السيد المرحوم بحر العلوم في فوائده والعالم الحنيف الفاضل الشريف نظرا الى ان العلاقة قد عرفت باتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له مع المدار على الموانسة العرفية فان وجدت فالاصل الجواز والا فلا هذا كله انما هو على تقدير كون استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجازا والا كما هو رأي العلامة فالاصل الجواز لوجود المقتضي والمانع منتف بالاصل الا ان يمنع المقتضي بان قابلية الة التخصيص لاخراج الاكثر غير ثابت فالاصل عدم الجواز وعلى القول بوضع الالفاظ للخصوص او الاشتراك فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم ثبوت مثل هذه الحقيقة اعني الواحد والحاصل ان الاصل على بعض الاحوال عدم الجواز الا ان يثبت الدليل وعلى بعض الاحوال والاقوال هو الجواز واذ قد عرفت تلك المذكورات فالحق جواز تخصيص الاكثر الى الواحد وذلك للوقوع عندهم في قوله اكرم الناس ولا تكرم الكفار فانه غير مستهجن عند العرف قطعا مع ان الكفار اكثر من الباقي وهذا الدليل يثبت جواز تخصيص الاكثر اذا كان الباقي غير محصور عادة لا ينتهي الى الواحد لكن التخصيص الى الواحد ايضا واقع عند العرف كما لو اطاع عبد زيد امر عمرو وعاتبه مولى فيقول عبد يطيع كل من امره بشيء فهو تخصيص الى الواحد

وكما لو اخبر عمرو اشخاصا بان زيدا اخمكك في ساعة الفلانية عند غيابك فاذا قال عمرو لزيد يا زيد لم تستهزئ مع انك صديقي فيقول زيد انت تسمع كلام كل احد في حقي مع انه لم يسمع الا كلام واحد وهكذا امضا فانه لكثرة موقوعه في مقام المزاح والملاعبة وكذلك في المبالغة كما اذا اكل زيد رمانة حلوا غاية الحلاوة فيصح ان يقول اكلت كل رمانة في البستان بمعنى انه لغاية حلاوته كاني اكلت جميع الرمان في البستان ثم ان التعظيم لا يخرجه من محل النزاع فان اراد المبالغة فلا يضر خروج بعض افراد المبالغة ودخول بعض اخر وما مثلنا ليس من باب التعظيم قطعا فيصح الاستدلال بهذا المثال ولو قلنا بان العام مجاز في الباقي كما هو المشهور فيلغو الوالنتيجة العرفية ولا اشتراط وجود احد العلائق المعهودة ثم ادلة سائر الاقوال ساقطة عن درجة الاعتبار ذكرها لا يوجب الا التطويل والملال وردها واضح مما ذكرنا من المقال تذنيبان الاول انا وان جوزنا تخصيص العام الى الواحد الا انه مرجوح متوحش عن بعض اقسام المجاز كما مر في اوائل الكتاب في باب تعارض الاحوال الثاني قال الشهيد في التمهيد بان تقييد المطلق كتخصيص العام والاظهر العدم بل يجوز تقييد المطلق الى الواحد ونقل عليه الاتفاق مع وجود علاقة الكل والجزء

اصل

في الاستثناء والكلام فيه يقع في مطالب

المطلب الاول

قد اشتهر بين النحاة ان المستثنى المتصل ما كان المستثنى فيه من جنس واحد المستثنى منه والمنقطع ما ليس من جنسه كقوله جائني القوم الا حمارا فان الحمار ليس من جنس القوم والظاهر ان ليس المراد الجنس المنطقي والا فالحمار من جنس القوم بل المراد النوع والصنف ومع ذلك لا يستقيم التعريف اذ لو كان عمرو اشلا من قبيلة تيم ولم يكن من قبيلة عدي فلو قلت جائني القوم الا

عمرو افلا تك

في المستثنى

عمرو افلا تك ان المستثنى منقطع مع ان عمروا من نوع القوم والاولى ان يعرف بانه ما ليس في نفس المستثنى منه او بانه ما اخرج منه ولولا الاستثناء لدخل المستثنى في المستثنى منه كما هو تعريف الاستثناء المطلق والاثمرة في التطويل في هذا المطلب

المطلب الثاني

المستثنى حقيقة في المتصل اتفاقا وفيه الكفاية مع نقل الاجماعات حد الاستفاضة وهل هو حقيقة في المنقطع ايضا الظاهر العدم وفاقا للمعظم لنا على ذلك تبادر الغير وانه لو كان حقيقة فيه لزم الاشتراك المنافي للاصل والظاهر ومحل المادة في هذا النزاع لاجراء الادلة فيهما كلان ادوات الاستثناء قد يستعمل فيه وحرفيا في محل النزاع كما لا يخفى ومن هنا ظهر انه لو ولد الامر بين المتصل والمنقطع فارتكاب الاول متعين

المطلب الثالث

الحق صحة المستثنى المنقطع وليس غلطا ويدل على ذلك في تاب المشهور اليه بل الاتفاق على ذلك متحقق ونقل عن العلامة والعضدي والمازندراني والكل عدم الخلاف على الصحة وفي النهاية الاجماع وفي التنقيح اجماع النحاة واهل اللغة وفيها الكفاية مضافا الى استعماله في كلام الفصحاء والبلغاء على ما يشهد عليه التتبع ويؤيدنا الوقوع في القران كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله وما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما ويمكن التاويل في الكل بحمله بان الا بمعنى لكن وفي الثانية بان المراد الا اذا خطأ فظن انه ليس مؤمنا بل ظنه كافرا وكذلك في البواقي الا ان الكل بعيد كما لا يخفى

المطلب الرابع

هل يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه ام لا فقيل نعم العامة بجواز الانفصال مطلقا وقيل ما دام في المجلس وقيل

في الاستثنا

الاشهر وقيل الى سنة وقيل الى سنتين وقيل في الكتاب خاصة وقيل بشرط ان ينويه متصلا بالكلام وقيل ما لم ياخذ في كلام اخر واجمع الامامية في ما اعلم واصحابنا بانه لا يجوز الانفصال عرفا فلا يقدح فيه التنفس ولا السعال ولا طول الكلام فالاقوال عشرة والحق الاخير ولا فرق بين المتصل والمنقطع في ذلك لنا اجماع الادباء وادعاه جماعة مع انه لولاه لزم جهالة المبيع والموجر في البيع والاجارة لاحتمال تعقيب الاستثناء فلا يكون العقد على ما وقع عليه القصد ولم يعتبر الوعد والوعيد وادلة سائر الاقوال مدخولة لا يعتنى بها

المطلب الخامس

الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وذهب الحنفية الى خلافه لنا على ذلك ان المتبادر من قوله اكرم القوم الا زيدا عدم ثبوت الاكرام لزيد وكذا الحال في مثال النفي والتبادر حجة واحتجوا بقوله لا صلوة الا بطهور لو كان اثباتا يلزم صحة الصلوة مع الطهور وليس كذلك بل لا بد للصحة من اجتماع الشرائط كما لا يخفى والجواب ان هذا الكلام بظاهره غير مستقيم اذ الطهور ليس من جنس الصلوة فلا بد من التاويل بالاضمار مثل ان يقال لا صلوة بوجه الا بطهور ومعناه لا تكون الصلوة بدون الطهور ومع الطهور يمكن الصلوة في الجملة اذ ليس هناك ما يقتضي صحة الصلوة مع الطهور ولو مع فقد الشرائط وذلك ظاهر

المطلب السادس

قالوا الاستثناء المستوعب المستوفي سواء كان مساويا للمستثنى منه او زاد عليه لغو ونقلوا عليه الاتفاقات كزيد علي عشرة الا عشرة والظاهر مرادهم انه لغو في عدم الجواز العقلي او اللفظي الحقيقي ان يقال يكون ذلك عقلا وفيه في مقام المزاح والتمليح وامثال ذلك ومن غير هما يجوز الا اذا كان مستنكرا او الوقوع عرفا شاهد على ما ذكرنا وعلى الجواز يكون الهيئة مجازا اذ المتبادر من الهيئة كون المخرج اقل ثم انه لو انحصر افراد المستثنى

منه افراد

منه في افراد المستثنى اتفاقا لا يصح عرفا والجواز فيه اقوى مما مر كما لو قال اكرم كل من يزور سنا الا كاتقا واتفق انه لم يزره الا الفاسق ثم انهم ذكروا ثمرة لذلك وهي انه لو قال لزيد علي عشرة دراهم الا عشرة دراهم فيوخذ بالاول ويطرح الاستثناء على القول باللغوية وفيه نظر اذ لهذا الكلام وجوها مثل ان يكون على وجه المزاح او يتكلم به لاجل تغرير او يكون الاستثناء رجوعا عن الاول من باب الاقرار بعد الانكار او يكون راجعا من باب السهو في الكلام الاول لا ريب في عدم استقامة الثمرة الا على الاحتمال الثالث ح عليه لا فرق بين الاستثناء المستوعب وغيره اذ لا يصنع الى الاقرار بعد الانكار فهذه الثمرة ليست وجيها نعم يثمر في غلطية اللفظ وعدمه ولا الاجماعات المنقولة فلانها انها ليست حجة عند حصول الظن على الخلاف او عدم الظن بها من باب الظن والظهور حيث انتفى ينتفي الحجية كما لا يخفى

المطلب السابع

لا ريب في جواز استثناء الاقل وفاقا نقلا وتحقيقا واختلفوا في جواز استثناء المساوي والاكثر فقول بالجواز وهو للاكثر بل نسبه بعض الى علمائنا وقول باشتراط بقاء الكثرة تقرب من مدلول اللفظ وقول باشتراط بقاء الاكثر ومنهم من فصل بين العدد الصريح فمنع الجواز الا في الاقل وغيره فجوز بقاء الواحد وقول بالجواز ما لم يصح الى حد الاستقباح عادة مثل ان يقول له عندي مائة الا تسعة وتسعين درهما ونصفا وقول باشتراط بقاء النصف وتوقف الامدي فالمستفي سابعية الاقوال ثم الحق ان النزاع في الجواز اللفظي نظرا الى ذكرهم هذه المسئلة في مباحث الالفاظ وتحرير محل النزاع وقياس الاصل وقد سبق في مسئلة التخصيص وكذلك الثمرة ثم يمكن كون النزاع

النزاع

في جهة الاستثناء لا المستثنى منه الا ان الظاهر ان النزاع في صحة هذه الهيئة التركيبية
وقد زعم الفاضل القمي ان النزاع ههنا في الموضوع له لا المراد وفيه ان ايراد الشواهد
الاولة والحق جواز استثناء الاكثر كما مر في المسئلة السابقة ويمكن الاستدلال
بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان الغاوين
اكثر مع استثنائهم عن العباد والدليل على اكثريتهم الحس والوجدان في الخارج
فان الشيعة في جنب الكفار كشعرة بيضاء في بقرة سوداء مضافا الى قوله وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين فدل بصريحه على اكثرية الغاوين مضافا الى انضمام تلك الاية
بقوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان كان المخلصون اكثر
فقد التقى في هذه الاية وان كانوا اقل فقد استثناه منه في الاية السابقة ويمكن المناقشة
في الوجهين الاخيرين بانه يمكن التشكيك وبيانها فيصير الدليل اخص من المدعى اذ هذا يجوز
استثناء المساوي لا الاكثر ولا يمكن ادعاء عدم القول بالفصل لوجوده كما مر فان قلت
المراد من العباد جميع المخلوقات ولا شك في اكثرية المؤمنين من الغاوين اذ الملائكة اكثر من
الغاوين بل من جميع الانس والجن او ان الاستثناء منقطع اذ المراد بالعباد هم
المخلصون نظرا الى الاضافة الدالة على التشريف او ان الغاوين وان كانوا اكثر الا
انهم نزلوا منزلة القليل قلت الكل خلاف الظاهر وقال الفاضل القمي ان الظاهر ان العام انما
عبارة عما كان متناولا لاصناف كثيرة منهم العادل ومنهم المخلصون ومنهم المرتد وكذا
ومنهم المستضعفون وغير ذلك فاخرج صنف واحد منهم وان كان افراد هذا الصنف

اكثر الا

في الاستثناء

ايرادات على الفاضل القمي

الاكثر الا ان الاصناف الباقية اكثر والمعتبر في العام الصنفي بقاء اكثر الاصناف وان اخرج
اكثر الافراد ونظيره ما لو كان هناك اصناف كالشعراء والعلماء والظرفاء وكان عدد
صنف الاخير اكثر يصح ان تقول اكرمت الاصناف الا الظرفاء واما لو قيل
جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وهكذا الى اخر الظرفاء على قبيح انتهى محصله
وفيه اولا ان جمع المضاف بظاهره يفيد العموم بحسب الافراد لا غير فحمله على الاصناف
خروج عن الظاهر وثانيا فبان الاصناف في المثال المذكور اعني قوله جاء الاصناف
عام افراده الاصناف فلا يضر خروج اكثر الافراد مع بقاء اكثر الافراد فهو غير ما نحن فيه
وثالثا فبان قبح قوله جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وهكذا الى اخر الظرفاء
ليس غلطا بل القبح فيه عقلا نظرا الى التطويل الكلام كما لا يخفى ورابعا فبان الالزم
على طريقته صحة هذا المثال اعني قوله جاء الاصناف الا زيدا وعمرا الى اخره اذ
اكثر الافراد باق وان خرج اكثر الافراد وقد استدلوا على جواز استثناء الاكثر بوجه
اخر وهو بقوله في الحديث القدسي عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فان المطعمين
اكثر من الباقين اعني الجائعين وفيه انه في الحديث القدسي وسنده ضعيف لا
يعتنى به ثم مع التسليم نقول انه بظاهره يستلزم الاستثناء المستوعب لان كل
الناس اطعمهم الله تعالى مع انكم لا تقولون به واجاب الفاضل القمي عن ذلك بان
المعنى لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الطعام
من غيري وفيه اما اولا فبانه خلاف ظاهر الخبر كما لا يخفى على من له الطاقة السليمة

وثانيا فبانه يلزم تخصيص الاكثر مع ان الفاضل القمي لا يجوزه بيان ان الكثر الناس يريدون
الاطعام في غيره تعالى ولا يبقون على صفة الجوع الثالث الاتفاق الحاصل على ان من قال له علي
عشرة الا تسعة يلزم بالواحد وفيه ان الاتفاق غير ثابت ولو سلم فلعل ذلك للاجماع لا للادلة
اللفظية ثم ان الفاضل القمي قال في مقام الجواب عنه ان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل
على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بالصحة ويقول بالزام الواحد نظرا
الى ان الاقرار عنده عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو بلفظ مجاز
او غلط فهو يدل على اصالة البراءة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم عليه ايضا الا بالواحد وان
كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤخذ باول الكلام
انتهى محصله وفيه اولا فبالفرق بين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين
الغاؤه كالمستوعب على الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى
وليس صحة استعمالهما منوطة بصحة الاعراب وثانيا فبان الفرق بين هذا المثال والاستثناء
المستوعب فاسد لان اللغوية في الثاني لا لاجل نفس الاستثناء غلط او لا يستلزمه الغاء ما قبله
حيث يراد منه الا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور ثم ان الفاضل
القمي بعد ما صرح بان استثناء الاكثر جائز لعلاقة المشابهة وان الامثلة المستدل عليها
في هذا الباب قال بعد سطر انه لم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في
الاكثر انتهى ولا يخفى التعارض بين الكلامين مضافا الى ان نفي التجوز ينافي احتمال التجوز
في مستند الفقهاء في الالزام بواحد في قوله له علي عشرة الا تسعة والكل ظاهر ثم يمكن ان

ايراد على الفاضل القمي

يقال

في ان الاستثناء نوع تناقض

ان يقال استثناء الاكثر مجاز لتبادر اخراج الاقل من الاستثناء الا ان اطلاق كلام
اللغوي حيث قال الا للاستثناء وقال الاستثناء اخراج الواحد لا دخل تقتضي كونه حقيقة
بضميمة اصالة عدم النقل اذ لو لم نضمها الى ذلك يمكن ان يقال في اللغة كان الاستثناء
حقيقة في اخراج الاكثر لاطلاق كلام اللغوي وفي العرف صار مجازا لتبادر
الغير لكنه موجب للنقل والاصل عدمه والا اصالة وصيغة التبادر فيمكن لنا ان
نقول ان اصالة عدم النقل مقدمة عليه اذ من اقل موارد تخلف فيها الحق
اصالة وصيغة التبادر فانه ربما تحقق التبادر الاطلاقية ولذلك ان كلما
كان موارد تخلف اقل يقدم على ما يكون موارد تخلفه اكثر تخلفه اكثر المطلب
الثاني في اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء نظرا الى ما يتبادر منه من كونه
تناقضا اذ مدلول الاستثناء المستثنى من حيث دلالتها على خروج المستثنى من
المستثنى منه مناقض لمدلول المستثنى منه حيث انه يقتضي دخول المستثنى فاذا قال
له علي عشرة يثبت الجميع في ذمته واذا قال الا ثلثة فهو انكار بعد الاقرار ثم
انهم انما اجروا هذا البحث في الاستثناء مع وجود التناقض في سائر المجازات
ايضا فان الاسد يدل على الحيوان المفترس ويرمي يدل على الرجل الشجاع وليس هذا
الا تناقضا ووجه الاختصاص بالاستثناء ان التناقض والتعارض ثابت في
المجازات كالاسد عقيب الخطر ولكن الكلام في المعارضة بمعنى ان يجوز كونه عقيب
الخطر هل يصلح للمعارضة ام لا ولا يخفى ما فيه فلا ريب ان الاستثناء
قابلية المعارضة وانما الكلام في ان التناقض موجود ام لا ثم ان هذا التناقض
ليس مبتنيا على كون الاستثناء في النفي اثباتا وبالعكس بل يجري عليهما ايضا

اذن نقول بان المستثنى منه المنفي ليس اثباتا كما يقول بان المستثنى مسكوت عنه فنقول
بجملة المستثنى منه قد دلت على حكم المستثنى ايضا والاستثناء يدل على السكوت عن
المستثنى فليس هنا الا تناقضا كما هو غير مرتفع التناقض المتوهم المذكور وجه سبعة وجوه في
التسهيل في التسهيل والنهاية كما حكي وكلها مخدوشة الاول قول السكاكي في المفتاح
غير واحد الى الاكثر واختاره الفاضل الجمع وهو ان عشرة في قوله له علي عشرة الا ثلثة مستعملة
في السبعة مجازا والقرينة على هذا المجاز هو قوله الا ثلثة فلا تناقض اذ القائل لم يرد من العشرة
تمام معناه بل اراد السبعة والجواب عنه من وجوه الاول ان الاستثناء المتصل باجماع
النحوية اخراج بعض من كل ولو كان المراد من المستثنى منه ما عدا المستثنى لم يتحقق كل ولا بعض
ولا اخراج فينافي اجماع النحاة فان قلت يكفي في صدق قول النحاة الاخراج والكلية
والبعضية بحسب الظاهر وان لم يتحقق في الواقع قلت دلالة الاستثناء على الاخراج
ظاهرا يتوقف على كونه بحيث يصح استعماله فيه وذلك موقوف على الوضع للاخراج
الظاهر والكلية والبعضية الظاهرة فتملا وانتم لا ترضون به الثاني ان اطلاق
العشرة على السبعة مجاز وقد عرفت مرارا ان المجاز لا بد فيه من علاقة من المواضعة وهو فيه
ولا شك ان لا يكون لاستاد على قول السكاكي الثالث انه يلزم على قول
السكاكي في قوله اشتريت الجارية الا نصفها الاستخدام او التسلسل بيان ذلك
ان مرجع الضمير في نصفها ان كان راجعا الى ما هو المراد من الجارية اعني النصف
فيكون الباقي بعد الاستثناء هو الربع لان اخراج النصف من النصف يوجب
بقاء الربع فيكون المراد من الجارية الربع والضمير يعود الى المراد فيبقى بعد الاستثناء

الثمن فيكون

علماً

الثمن فيكون المراد من الجارية الثمن وهكذا الى ان يتسلسل وان اريد ان الضمير راجعا
الى ما هو المراد من الجارية بل يرجع الى تمام الجارية بالاستخدام بمعنى انه اريد من الجارية
النصف ثم ارجع الضمير الى تمام الجارية وهو استخدام وهو خلاف الظاهر الرابع
ان لفظ العشرة قد تميز لمعناه الحقيقي عن المجازي واستعملت ونكتة في المراد الا
في الاستعمال الحقيقي الخامس ان قول السكاكي لا يدفع التناقض الواقعي
الا ان التناقض الظاهري باق بحاله اذ يفهم ظاهرا من العشرة المجموع ومن الاستثناء
البعض فالتناقض باق بحاله الثاني من الوجوه ما ذكره العلامة واختاره جماعة
منهم صاحب الاشارات وهو ان الاخراج وقع قبل الاسناد ثم اسند العامل الى الباقي
ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة كانه قال العشرة اخرج منها ثلثة والباقي في ذمتي
فلا تناقض اذ الاسناد لم يتحقق حتى يلزم التناقض بل تحقق بعد اخراج الثلثة من
العشرة والجواب عنه اما اولا فبانه يستلزم وقوع الكلام باعتبار معناه المستعمل فيه
معربا بالحركات مع خلوه عن العامل اذ العامل عمل في الباقي بعد الاخراج فالمجموع مستعمل
ومعرب بالحركات بدون عامل الا ان يقال ان العشرة هناك قائم مقام السبعة
فلذا عومل معاملته واجري عليه حكمه او ان اسناد العامل الى الجزء المعنى يقوم مقام اسناده
الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب الا ان كلا الوجهين خلاف الظاهر وثانيا
ان المتبادر من الاستثناء وقوع الاخراج بعد الاسناد تبادرا قويا كما لا يخفى وثالثا

في الاثنين

الى العشرة هج

ان الاستثناء حقيقة وعلى قول العلامة يلزم ان يكون الاستثناء مجازا اذ العشرة بمعنى المجموع
باخراج الثلثة ثابتة في ذمته الثالث قول القاضي عبد الجبار الباقلاني وهو ان لفظ عشرة
الا ثلثة اسم للسبعة فللسبعة اسمان مفرد وهو لفظ السبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة وفيه اولا
فبان ذلك يتوقف على الوضع التركيبي في تلك الالفاظ مع اعراب الجزء الاول وهو غير معهود
وقد صرحوا بانه خارج عن القوانين اللغوية وثانيا انه ان اراد حصول الاجزاء والوضع للبنية
ففيه انه يستلزم عود الضمير الى جزء الاسم مع انه في حالة الجزئية مهمل وليس ذا دلالة فكيف
يرجع الضمير اليه مضافا الى ان الوضع الجديد للهيئة منفي باصل العدم وان اراد دلالة الاجزاء
على معانيها مع وضع الكل ايضا فهو قول العلامة اذ هو ايضا يقول بدلالة الاجزاء
وتعلق الاسناد بالباقي المستفاد من المجموع فيرد عليه ما يرد مضافا الى ان وضع الهيئة
مع دلالة الاجزاء على ما يستفاد من الهيئة لغو وخلاف الاصل ايضا الى اخر ما ذكره بعض
الذين واختاره صاحب الضوابط فيه وفي النتايج ومحصله ان يراد من العشرة المجموع
وتسند العامل اليه توطئة وتمهيدا للاخراج البعض عن النسبة بمعنى ان هاهنا اسنادا
واحدا الى مجموع العشرة وهذا الاسناد الى السبعة معتقد والى الثلثة الاخرى غير معتقد وانما
اوقعته لافادة ان الاعتقاد بالنسبة الى غير الثلثة من العشرة فلا تناقض لان الكذب
صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد بمعنى ان كتب النسبة الى الشيء بحيث تريد افادة الاعتقاد
لهذه النسبة ومع ذلك كان معتقدك خلاف تلك النسبة وهاهنا ليس كذلك اذ لم ترد بالنسبة
افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنها شيئا ثم تفيد الاعتقاد من هذا الوجه

يظهر بطلان

تلك

الا ودفع تناقض

يظهر بطلان الوجه الثلثة الباقية اذ قد اخذ في الكل لكل من الوجوه المذكورة بطلان
الاستثناء منها مع عدم وجود رابع وقد عرفت وجوده والجواب عنه اولا فبان الاصل
الاسناد الاول غير كاشف عن الاعتقاد يستلزم عدم دلالة الكلام على حكم المستثنى منه
بحسب الاعتقاد لان المعلوم هو الاسناد الواحد وقد صار توطئة فما الذي جعله مفيدا
بالنسبة الى الباقي الا ان يقال الذي جعله مفيدا بالاعتقاد بالنسبة الى الباقي هو كلمة
الاستثناء وفيه تعسف وثانيا فبانه لا تركب في النسبة حتى يجعل بعضها متعلقا
للاعتقاد وبعضها الى الجزئية غير المعتقد الا ان يقال بنحو بساطة وفيه تعسف
وثالثا فبان النسبة الجزئية موضوعة للنسبة الذهنية باعتبار الكشف عن الواقع
ولا انتهاء له سواء طابقته ام لا وسواء علم بها او لا لشهادة التبادر وليست
موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة
معنى لانتفاء النسبة الواقعية ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع
والا لما دلت عليها وضعا وح نقول ان اريدت بالنسبة هذا المعنى الذي
هو الموضوع له فهو يثبت الاشكال ولا يرتفع التناقض وان استعملت في
الربط الذهني مجردا عن الكشف فمع كونه معنى مجازيا لم يدل على وقوع النسبة الى
الباقي بعد الاخراج وان اريد استعمالها في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد
الربط بالنسبة الى الاخراج فصحته محل كلام اذ هو من استعمال اللفظ في معنييه
الحقيقي والمجازي وقد عرفت عدم جوازه الخامس ما ذكره بعض ومحصله ان

اذا قلت جاء القوم فقد نسبت اولاً المجيء للعموم على احتمال ان يكون على طريقة الايجاب
بالقياس الى الكل والايجاب بالقياس الى البعض والسلب الى البعض الآخر وقد ظهر بعد
تمام الكلام انه على طريقة الايجاب بالنسبة الى البعض والسلب بالنسبة الى البعض
الآخر وذلك لان تقرر الايجاب او السلب بعد تمام الكلام وفيه ان حصول الاسناد
متاخراً عن النسبة متقدمة على الحكم غير متصور مما ذكره بل مقتضاه تاخره عن حصول
الاسناد وتقدمه على استقراره كما لا يخفى فيرجع الى السابق لو جعل الاسناد الاول
توطئة والا فالتناقض بحاله السادس ما ذكره صاحب الفصول وحكم بالضعف
بيانه ان اسناد الحكم الى العشرة كما يصح باعتبار لحوقه له بتمامه كذلك يصح باعتبار
لحوقه لبعضه توسعاً بتنزيل لحوقه للبعض منزلة لحوقه للكل ولما كان هذا خلاف الظاهر
اذ الظاهر من اسناد شيء الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثناء
ونحوه وبالجملة يتخلص بالتصرف في الاسناد لكن لا كما زعمه العلامة حيث جعله
متعلقاً ببعض المستثنى منه الخ لباقي بعد الاخراج ولا كما زعمه عصام الدين حيث جعل
الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج ~~الاخراج~~ وذلك ظاهر والجواب
عنه انه ح لا يتصور الاخراج مع ان كلمة الا للاخراج مع ان هذا تاويل يخالف نظم
الوزن السابع ما ذكره صاحب الفصول ايضاً وجعله معتمداً وهو ان النسبة
متعلقة للمستثنى منه مع شموله للمستثنى كما هو الظاهر والاخراج راجع اليه وح ان
اريد منع التناقض فالتناقض بصورته فالتزامه مما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح

لا متعلقة

لا عقلاً ولا عرفاً وان اريد التناقض الواقعي فلا المقصود بالذات في الكلام تعلق
النسبة الى ما عدا المستثنى والاسناد الى الكل انما هو بالتبع لشمول اللفظ الكل ولا يلزم الكذب ايضاً
اذ الكذب فيه عدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات للواقع وليس كذلك ههنا لان النسبة المقصودة
بالذات مطابق وهو ما عدا المستثنى وفيه انه راجع الى الوجه الرابع بالمال لانه حكم بنسبتين الا ان
احدهما مقصودة بالذات والاخرى بالعرض مع انه قد التزم بالتناقض الظاهري والمقصود رفعه وربما
التناقض الواقعي ايضاً مع ان الظاهر ان النسبة الى الكل ليست تبعية فان كتاب هذا التاويل خلاف الظاهر
وعندي في رفع هذا الاشكال وجه بان وهو ان الاسناد مجاز او اسناد العامل الى المستثنى منه
اسناد الى غير من هو له وهو المسمى بالاسناد المجازي وقوله الا زيداً قرينة على ان الاسناد الى من هو له
هو الباقي بعد الاخراج بمعنى ان الاستثناء يدل على ان حق الاسناد ومن هو له الخ فيفيد الحقيقة
في مقام الاسناد الى ما عدا المستثنى لكن ارتكب المتكلم الاسناد الى غير من هو له لغرض من الوجوه
الحقيقي ولم يستعمل اللفظ في الاسناد الحقيقي ومن هو له حتى يرجع الى البعض الوجوه
المتقدمة بل يفهم من الاسناد الى غير من هو له ومن الاستثناء المراد من كون الاسناد
فيرتفع التناقض اذ يفهم مراد المتكلم ومقصوده ولفظ العشرة ايضاً مستعمل في معناه
الحقيقي وحاصل القول بالتوقف ايضاً

اصل

اختلفوا في ان العام اذا خصص هل هو حقيقة ام مجاز ولا بد قبل التحقيق
في المسئلة من تمهيد مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وفيه جهات
الاولى هل النزاع في المسئلة مخصوص بالقائلين بالوضع العام للعموم ام يجري

الا مستثنى في رفع التناقض

المخصص العام في حقيقة

حقيقة

على القول بالوضع الالفاظ للعموم والخصوص فقط اذ لو بني على قولهم فلا يكون لفظ العام
في الخصوص مع وضع اصلاً والحقيقة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ولا ريب ان العام المستعمل
في العموم معنى مجاز على مذهبهم ولا العام المخصص لو اريد ايضاً اذا قيل انه مستعمل في العموم كما هو
احد الاقوال في المسئلة فيصير هذا ايضاً مجازياً فلا مورد للاستعمال في الخصوص حتى يقال
بكونه حقيقة فيه فلا يجري النزاع على القول بالوضع للخصوص ولا القائل بالاشتراك
له النزاع في تلك المسئلة لكن من حيث احد معنييه العام اعني العموم يعني ان العام اذا خصص
لا باعتبار كون الخصوص موضوعاً له بل باعتبار اخذ الخصوص من المعنى العموم الذي هو احد معنييه
فهل هو حقيقة ام مجاز ثم القاضي ابو بكر قد توقف في مسئلة وضع الالفاظ للعموم او الخصوص
وقال ههنا بان الهيئة التركيبية حقيقة ان خصص بشرط او استثناء والا فنقض العام مجاز
ويجيء في نقل الاقوال انه التابعة النزاع في هذه المسئلة هل هو صغروي ومعناه ان القائل
بالحقيقة يترتب صغرى وكبرى ويقول العام مستعمل في العموم وكلما كان كذلك كان حقيقة
والقائل بالمجاز يمنع الصغرى ويقول ليس العام ههنا مستعملاً في العموم بل في الباقي وكلما كان
كذلك فهو مجاز ام النزاع كبروي بمعنى انه على فرض الاستعمال في الباقي هل هو حقيقة او مجاز
يدل على الاول ان نزاعهم في الاستثناء في ان المستثنى منه مستعمل في الكل فيجيء وهذه
المسئلة نظيره مضافاً الى شهادة بعضهم بعض الادلة عليه مع ان بعض الاقوال لا ينطبق
على النزاع الكبروي ومثل القول بان العام ليس مجازاً ولا حقيقة بل الهيئة التركيبية حقيقة في
بعض دون بعض ويدل على كون النزاع في الكبرى عنوان بعضهم بان العام هل هو حقيقة في الباقي

في حكم

ام مجاز

ام مجاز فان هذا يدل على ان النزاع بعد تسليم الاستعمال في الباقي مضافاً الى قول المفصل
حيث قال حقيقة من جهة الشمول خاصة ومجاز في الاقتصار عليه فانه ظاهر في ان النزاع
في الكبرى فمقتضى الجمع بين هذه الوجوه كون النزاع في الصغرى والكبرى معاً مضافاً الى التصريح
بعضهم كصاحب الضوابط وصاحب الاشارات بان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معاً
لكن في النزاع الكبروي يلزم التناقض والتكرار بالنسبة الى مسئلة وضع الالفاظ للعموم او
الخصوص فانهم ذكروا بان الاستدلال فعنوانهم ذلك مرة اخرى تكرار واختيار القول
بالحقيقة ههنا منافاة لمذهبهم المذكورة ولا مناص لهم عن ذلك الا الاشكال الثاني
هل النزاع في جميع انواع المخصصات ح الاستثناء او يختص بغيره قال صاحب الضوابط
يدل على الاول اطلاق العنوانات كقولهم هل العام المخصص حقيقة مضافاً الى قول المفصل
في المسئلة بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما فلا بد ان يكون الاستثناء ايضاً
داخلاً في محل النزاع اذ التفاصيل الحاصلة في الاقوال داخلة في محل النزاع ويدل
خروج الاستثناء ايضاً وجهان الاول لزوم التكرار فانهم ذكروا في رفع التناقض في
الاستثناء كيفية استعمال المستثنى منه فدخوله ههنا تكرار الثاني عدم ذكر قول القاضي
ههنا فيعلم عدم كون النزاع في المستثنى الاستثناء والاولى ههنا قول القاضي ايضاً
ولم يذكر والبعض الاقوال المذكورة ههنا ثمة ايضاً مثل ان العام حقيقة في الجملة الشمول
مجاز في الاقتصار عليه فيتعارض الوجوه والجمع ان الاستثناء خارج عن النزاع الصغروي
وداخل في الكبروي وعدم ذكر قول القاضي انما هو لان قوله في الصغرى والنزاع الصغروي

المخصص للعام

في الاستثناء خارج ههنا وعدم ذكر قول المفصل من الحنبلي ثمة لان قوله انما هو في الكبرى ولم يكن النزاع الكبرى في الاستثناء فيما مر واما قولنا بان النزاع في هذه المسئلة في الصغرى والكبرى معًا فانما هو في الجملة والا فالاستثناء من جهة النزاع الصغروي خارج انتهى محصلًا اقول لا ريب ان الفرق بين الاستثناء والتخصيص عموم من وجه كما مر انفًا في بحث الاستثناء فيما مر انما كان في الاستثناء التقييدي واما الاستثناء التخصيصي فداخل في هذه المسئلة من حيث الصغروي والكبروي معًا واما اطلاق العنوان فليس متحققًا اذ العنوان هكذا العام المخصص والاستثناء التقييدي ليس تقييدًا للعام كما لا يخفى واما قول المفصل بين الاستثناء وغيره فانما مراده الاستثناء التخصيصي لا التقييدي لعدم دخوله في العنوان اصلًا واما عدم ذكر قول القاضي فلان قوله مذكور وسيجيء نشره في نقل الاقوال فما ينسا جنبا ان عدم ذكر قوله انما هو لان قوله كان في الاستثناء التقييدي والكلام ههنا في الاستثناء التخصيصي ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الحنبلي ثمة ثم قد ظهر مما مر عدم لزوم التكرار ايضًا ومما يعضد كون النزاع في رفع التناقض في الاستثناء التقييدي اشتمالهم الغ لم على عشرة الاثلثة فانه استثناء تقييدي مع انهم تعرضوا لجهة الكبرى ايضًا في الاستثناء فالسكاكي ذهب الى مجازيته والعلامة الى الحقيقة الرابع هل النزاع في الهيئة التركيبية ايضًا ام يختص بلفظ العام اختار الثاني صاحب الضوابط لظهور العنوان في لفظ العام ولعدم ذكر قول القاضي والحق عندي هو الاول لان قول القاضي مذكور ههنا ايضًا مع بعض الاقوال الدالة على وقوع

النزاع

النزاع في الهيئة التركيبية والاول صاحب الضوابط لعدم ذكر القاضي فقد عرفت ان احد الاقوال قوله ولا ظهر العنوان ففيه ان الاقوال لا ينطبق على عنوان احد كما سيجيء انشاء الله تعالى الثامنة في ذكر ثمرة النزاع والقوم قد ذكروا ثمرات ليس شيء منها بشيء منها انا لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي فالاقرب تخصيص الاكثر بل الى الواحد لوجود المقتضي اعني الوضع مع فقد المانع ولو قلنا بكونه مجازًا في الجواز يحتاج الى العلاقة على القول باشتراطها او المؤانسة العرفية على القول باشتراطها والجواب عن تلك الثمرة ان القول بالجواز لا يلازم صحة تخصيص الاكثر اذ غاية الجواز في العام ولعل المخصص ليس له قابلية لاخراج الاكثر ومنها انا لو قلنا بان العام المخصص حقيقة لزم القول بحجية العام المخصص لانه حقيقة والحمل عليه متعين ولو قلنا بانه مجاز فيصير العام المخصص مجملًا اذ مراتبه متعددة ولا معين لبعضها ويمكن قلب هذه الثمرة بانه على القول بمجازية العام يكون حجة اذ المعين لبعض المراتب المجازية قد يكون هو نفس اللفظ كما هنا فان القرينة دلت على اخراج بعض افراده فالمعين لبعض المراتب نفس اللفظ وكما في المفهوم والمنطوق فانه اذا دلت القرينة على عدم ارادة المفهوم فالدال على المنطوق هو نفس اللفظ وقد مر تفصيل ذلك في اوائل الكتاب واما لو قلنا بكونه حقيقة فيصير مجملًا اذ مراتب الحقيقة متعددة ههنا ولا معين لبعضها فيطرء الاجمال والجواب ان المدار في الحجية والعدم هو الظهور فبعد التخصيص ان كان العام ظاهرًا في الباقي فيكون حجة والا فلا سواء قلنا بكونه حقيقة ام مجازًا ومنها انهم قالوا في التراجيح ان الدلالة الحقيقية مقدمة على المجازية وح فان كان لنا عارض دليل مع العام المخصص

فان كان الدليل المعارض دالًا بالدلالة الحقيقة فان قلنا بان العام المخصص مجاز فيقدم عليه المعارض وان قلنا بكونه حقيقة فيتعادل الدليلان ولا مرجح وهكذا لو كان المعارض دالًا بالدلالة المجازية فعلى القول بكونه حقيقة يتقدم على معارضه والا فيتعادلان والجواب ان المناط في التراجيح على قوة الدلالة وهذه تختلف بحسب المقامات فرب مجاز يتقدم على الحقيقة لا سيما التخصيص الذي شايع بينهم حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيخص كون الدلالة حقيقية لا يتقدم على جميع المجازات هذه هي الثمرات التي ذكرها القوم وقد عرفت فسادها واقول يمكن ترتب الثمرة على تلك المسئلة اما من حيث النزاع الكبروي فبانه على القول بالحقيقة فارادة العموم من العام يحتاج الى القرينة لصيرورته مشتركًا وان قيل بالمجازية فلا والقول بامكان الاشتراك المعنوي بان القائل بالحقيقة يقول دلالته انما هو من حيث اقتضاء الادلة وليس بوضع ثانوي فهو كما ترى واما من حيث النزاع الصغروي فبان القائل بكون العام مستعملًا في العموم حال التخصيص فلا يمكنه القول بكون الالفاظ في الخصوص فقط اذ الحقيقة فرع الاستعمال والفرض عدم استعماله الا في العموم اذ في حال التخصيص مستعمل في العموم وكذلك في حال العموم ايضًا واما على القول بعدم استعماله في العموم فيمكنه القول بكونها حقيقة في الخصوص فقط المقدمة الثالثة في اقوال المسئلة اعلم ان الاقوال الاتية لا تدخل بعضها تحت عنوان احد منهم اذ عنوان بعضهم ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي ام لا وبعضهم ان العام اذا خص واريد به الباقي هل هو حقيقة ام لا وبعضهم ان العام الذي يدخله التخصيص هل هو حقيقة ام لا ولا شك ان بعض الاقوال القول باستعماله فيه في الباقي مجازًا او حقيقة مع ان شمول القول لا يدخل تحت هذه العنوانات والاحسن ان نفصل

الاقوال

الاقوال تبعًا لبعض هكذا اختلفوا في ان العام هل هو مستعمل في العموم مطلقًا او في الباقي مطلقًا او التفصيل منهما الى الجموع في العام المخصص استعمل في الباقي فعلى الاول قيل بكونه حقيقة وقيل على الثاني قيل بكونه مجازًا مطلقًا وقيل بكونه حقيقة مطلقًا وقيل بكونه حقيقة في تناوله مجازًا في الاقتصار عليه وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر يعني انه له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فالمجاز وقيل بالحقيقة ان كان الباقي جمعًا وبما فسر سابقه به وبالمجاز في غيره وعلى الثالث فقيل بالحقيقة اذا كان المخصص لفظيًا وبالمجاز اذا كان عقليًا وقيل بالحقيقة اذا كان المخصص بلفظ متصل والا فبالمجاز وقيل بالحقيقة اذا كان المخصص متصلًا وبالمجاز في المنفصل مع جعل العام مستعملًا في العموم والمخصص لمتصل وقيل بالحقيقة اذا كان شرطًا او استثناء وبالمجاز في غيرهما وهو مذهب القاضي ابي بكر وقيل بالحقيقة اذا كان المخصص شرطًا او صفة والا فالمجاز وجنح بعض الى مختار التوقف كصاحب النخبة فالاقوى مع التوقف اثنا عشر قولًا المقدمة الرابعة في تأسيس الاصل فان النزاع الصغروي فالاصل فيه مع القائلين بالحقيقة لانه اذا تحير المفتي الى زعم الحقيقة وكذا شك في المراد فالاصل في الاستعمال الحقيقة واما في النزاع الكبروي فان كان المراد لقائل بالحقيقة الاصل اللفظي فالاصل مع القول مع القول بالمجازية اذ الاشتراك مخالف للاصل وان كان غرضه الاشتراك المعنوي فلا يبعد كون الاصل معه واما القائل بوضع الهيئة التركيبية فيخفيه اصالة عدم الوضع الجديد للهيئة اذا عرفت تلك المقدمات فالحق التفصيل لان في الاستثناء فالحق كونه حقيقة ومستعملًا في الجمع لان ادلة الاستثناء التقييدي جارية في التخصيص ايضًا وكذا الحال في بدل البعض كقوله

اكرم العلماء بعضهم فان المتبادر منه استعمال العام في معناه الحقيقي مضافا الى انه لولا
لكان العام مستعملا في الباقي فيلزم الاستخدام في ضمير بعضهم وهو خلاف الظاهر وكذلك في
البدل البعض الذي لا ضمير فيه للتبادر وايضا لو كان المراد من العام الباقي فلا يكون
البدل بدل البعض من الكل بل يكون بدل الكل من الكل كما لا يخفى واما الصفة
فالتوضيحية منها خارجة عن النزاع واما المقيدة كقوله اكرم العلماء الصالحين
فالعام مستعمل في الباقي بطريق الحقيقة اذ الجمع المحلى باللام على التحقيق موضوع
للاستغراق ما يراد وهو حاصل هنا واما في المنفصل من المخصصات فالعام في
الجميع مستعمل في الباقي ومجاز ايضا والدليل على الكل فهم العرف واما القول بان العام
حقيقة في جهة الشمول ومجاز في جهة الاقتصار عليه نظير الجمع بين المعنيين الحقيقي
والمجازي على القول بكونه حقيقة ومجازا فنقول عليه انك اما ان تقول بالوضع
هذه الالفاظ للعموم فقط او في الخصوص فقط او بالاشتراك بينهما فان قلت
بالاخير فلا معنى لقوله مجاز في الاقتصار عليه ولو قلت بالحقيقة في الخصوص فكما
في سابقه وان قلت بالحقيقة للعموم فان اردت انه للعموم بشرط انضمام جميع
الافراد فلا معنى لقوله حقيقة في جهة الشمول خاصة وان اردت انه للعموم لا بشرط
عدم الانضمام فلا معنى لقوله مجاز في الاقتصار عليه واما القول بانه حقيقة
ان كان الباقي غير محصور فيلزم المجازية في العام المحصور الغير المخصص ايضا وهو ظاهر الفساد
ثم ادلة سائر الاقوال فاسدة مما ذكرنا ولا حاجة الى التطويل اصل
هل العام المخصص حجة ام لا وقد يتوهم نوع منافاة لهذه المسئلة والمسئلة السابقة
اذ الحقيقة والمجاز ظاهر ان نفع القول بالحقيقة هو حجة للظهور وكذا على القول بالمجاز

والجواب

المخصص حجية العام

والجواب مع ما عرفت في المسئلة السابقة انه لا منافاة بين القول بالحقيقة وعدم
الحجية كالمشترك اذا تجرد عن القرائن وكذلك الحال في المجاز اذا عرفت ذلك فاعلم
ان العام اما مخصص بالمجمل من جميع الوجوه كان قال اكرم العلماء الا بعضهم او
من بعض الوجوه كما لو قال اضرب المشركين الا بعضهم بعض اليهود واما مخصص بمبين
فان كان مخصصا بالمجمل فيسقط عن الحجية من جهة الاجمال واما لو كان له جهة بيان
اخر يؤخذ به وقد نقل عليه الاجماعات المتعددة وفيها الكفاية فلا عبرة بخلاف
بعض متاخري المتاخرين من اصحابنا تبعا لبعض العامة فقال بالحجية حتى تقول وحكي
وعن بعض العامة الحجية في المنفصل لسقوط المخصص عن الحجية للاجمال فيبقى العام
على حاله دون المتصل لانه مع العام كلام واحد فاجماله يسري في العام وعن بعض منهم
الفرق بين المجمل من كل وجه والمجمل من وجه مبينا من وجه اخر والكل واضح السقوط
واما المخصص بالمبين فالاصل عدم الحجية لاصالة البراءة عن التكليف بهذا
العام واصالة التوقيفية الاحكام واصالة عدم التخصيص لو وقع هذا العام
المخصص مخصصا لعام اخر لا مانع منه ودعوى الاستصحاب للحجية كما زعمه الفاضل القمي لا وجه له اذ
الحجية ان كان قبل العمل فليس متيقنا وان كان بعده فلانه ساير الا ان يفرض فيما لو قال
اكرم العلماء فاكرمهم سوى زيد ثم قال المولى لا تكرم زيدا واما استصحاب التناول فلا معنى له
ان اراد استصحاب الظهور لان الظهور ان كان باقيا فلا حاجة الى الاستصحاب والا فلا
ظهور مع ان الموضوع متغير فان الظهور قبل التخصيص وضعي وليس كذلك بعده وان اراد استصحاب

في استصحاب الظهور

الحجية فقد عرفت فساده ثم في العام المخصص بالمبين اقوال عند العامة الاول منها الحجية اذا كان
المخصص متصلا الثاني انه ان انبا بالباقي قبل التخصيص فحجة والا فلا مثل السارق حيث
الانباء بالسارق قدر ربع الدينار من الحرز وحصله ان النذرة وان لم يكن مضرا اللغو
قبل التخصيص الا انه مضر بعده الثالث الحجية ان لم يحتج الى البيان كالحجة قبله كالمشركين
بالنسبة الى اليهود بخلاف اقيموا الصلوة لافتقاره الى اخراج الحائض الرابع الحجية في اقل
الجمع على الرابع والا فلا الخامس عدم الحجية مطلقا والحق خلافا لكل ذلك فالحجية وقد نقلوا
عليه الاجماعات الكثيرة وفيها الكفاية مضافا الى التبادر للباقي بعد التخصيص وهو حجة والى ذم
العقلاء العبد الذي امره المولى باكرام العلماء الا زيدا ثم لم يكرم العبد الا احدا معللا بانه
عام مخصص والى استدلال الصحابة والتابعين والائمة وتابعي التابعين والقول بالاستدلال
عن مقام العمل فيه ما لا يخفى والى انه لو لم يكن حجة لزم انسداد باب الاستدلال بالكتاب
والسنة اذ ما من عام الا وقد خص فليس حجة بل يسري الى المطلق المقيد ايضا كما مر اخذا
ان النزاع جارية ايضا وقد قيل ما من مطلق الا وقد قيد فلا يصح الاستدلال
بمطلق اصلا واستدلوا ايضا بان الدلالة على الباقي لو توقف على الدلالة على المخرج
لزم العكس والا لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم الدور وفيه ان المطلوب الدور معي
فلا يضر مضافا الى انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح فان قلت العام بعد التخصيص صار
مجازا ومراتبه متعددة ولا معين لبعضها قلت المعين هو نفس اللفظ بما مر
مضافا الى ان العام ليس مجازا بعد التخصيص في بعض الصور قبل الاستثناء وشبهه

ثم ربما

في الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام

ثم ربما يفوح من بعض القدح في العمومات المخصصة بانها خصت بالضرورة فصارت
مجملة كالعام المخصص بالمجمل وكذلك الكلام في الاصول كاصل البرائة والاستصحاب واشباههما
والجواب انه مناف لاطباق العلماء بل مناف للضرورة ثم ان البهائي قد حكم بان
العام المخصص لغير معين مثل احللت جواري الا واحدة ليس بحجة في شيء فيجتنب
اجتناب الكل وظاهره يعطي عدم الفرق بين المحصور وغيره مع ان غير المحصور لا يجب
الاجتناب عنه ويمكن الجواب بان مقتضى القاعدة الاجتناب الا ان العسر والحرج
قد اخرج غير المحصور عن تحت القاعدة فلا منافاة اصل
اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه على اقوال الاول عدم الجواز
وهو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع والاتفاق وعدم الخلاف جمع كثير الثاني
الجواز وهو المحكي واليه بعض العامة وقليل من الخاصة كالشيرواني والفاضل البهبهاني السيد
صدر الدين والفاضل النراقي وصاحب المناهج والعلامة في ظاهر التهذيب وشارحه في منتقبة
اللبيب الثالث التفصيل فالجواز فيما تضيق الوقت وعدمه في السعة الرابع
التوقف وهو صريح الفاضل التوني في الوافية ثم على تقدير عدم الجواز اختلفوا في انه
هل يجب الفحص الى ان يقطع بعدم المخصص او يكتفي حصول الظن كما هو ظاهر
الاكثر او لا بد من سكون النفس على اقوال ثم ينبغي ان يحرر العنوان هكذا هل يجوز
العمل بعد حصول الدليل قبل الفحص عن معارضه ام لا فان الكلام ليس مختصا بالعام
بل يجري في جميع الادلة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في هذا الاصل

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

يقع في مقامات ثلثة المقام الاول ان الحق عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
الا في المنصوص فانه لا يجب الفحص لعموم من بلغه ثواب على عمل لنا على ذلك وجوه الاول
الادلة الدالة على اصالة حرمة العمل بالظن ولا ريب ان العمل بالعام قبل الفحص عمل بالظن
ومنهي عنه ولا الاصل الثانوي اعني دليل الانسداد فلا يجري هنا لكن فيه اذ لعل مقدماته لزوم
العسر والحرج لو لم نعمل بالظن ولا شك في عدم لزوم العسر والحرج في العمل بالعام بعد
الفحص عن المخصص وكذلك بعض اخر من المقدمات الثاني انا نقطع باشتغال الذمة با
العمل بالاحكام ولا يحصل البرء اليقيني الا بعد الفحص عن المخصص الثالث انه لو كان
ذلك للزم الهرج والمرج والخروج عن الدين بحيث لو اراد احد ان يعمل به بدون الفحص عن
المخصص لان من جملة العمومات ادلة اصالة البرائة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي فان عمل به في جميع الاحكام قبل الفحص يلزم ما ذكرنا الرابع ان العلم الاجمالي
حاصل لنا بوجود المعارضات الكثيرة للادلة وكثرة المخصصات في العام ووجود الاخبار
الكاذبة كثيرة والدليل على هذا الاخير انه ص قال على المنبر قد كثرت علي القالة الا من
كذب علي فليتبوأ مقعده من النار فان وصدق الاخبار خبر كاذب فثبت المطلوب ودالة
فيلزم كذب نفس هذا الخبر والحاصل ان كل ذلك قطعي مما لا ينكره احد وليست
الشبهة قليلة في كثيرة بل الشبهة من الكثير في الكثير فلا بد من عدم جواز العمل قبل الفحص عن
المعارض ولا نتمسك في هذا الدائرة بالمثل المشهور اعني قولهم ما من عام الا وقد

خص

خص حتى تقول اصالة الحقيقة يدفعه مستندا على ذلك العلم الاجمالي بحصول المعارض كثيرا نعم
لا يجب الفحص في العمل بالاصل في الموضوعات لعدم جريان ادلتنا فيها وكذا لو افتى
المجتهد بعام فلا يجب الفحص على المقلد لعدم وجود العلم الاجمالي بالمعارضات للعام الصادر
عن المجتهد ثم انه ظهر الفرق بين حالنا وحال اهل العرف حيث انه لو صدر خطاب
عام من المولى لا يجب الفحص عن المخصص على العبد وذلك لعدم وجود العلم الاجمالي
كما لا يخفى وكذلك ظهر الفرق بين حالنا وحال اصحاب الائمة اذ لم يكن
العلم الاجمالي حاصلا لهم بوجود المعارضات الكثيرة ولذا لم يمنعهم المعصوم
ولم يجب على المعصوم اعلامهم بوجود المعارضات مثل ما ورد ان المعصوم نجاسة
في ثوب شخص فانه لا يلزم الاعلام لان ذلك من الموضوعات واما استدلال
العلماء على العمل بتلك العمومات ولم ينقل خصوصهم انه عام ولا عمل به قبل الفحص
ففيه اولا ان استدلالهم لعله كان بعد الفحص وثانيا جواب ان الاستدلال
لعله انما تحقق من الذين لم يحصل العلم الاجمالي لهم وبالجملة ما ذكرناه مما لا ريب فيه
ويؤيده نقل الاجماعات بل لا يبعد دعوى القطع من كثرة نقل الاجماعات
من العامة والخاصة فان قلت اية النبأ تدل بمفهومها على عدم التبيين
عن خبر العادل قلت اولا ان هذا من مفهوم الوصف وقد سبق منا عدم حجيته
وثانيا ان الفحص عن المخصص ليس تبيينا اذ اطلاق التبيين وان كان مورده الاخبار
ان التبيين في الصدق والكذب وما نحن فيه تبيين في فهم المراد من الخطاب وثالثا

ان العدول كما جاؤا بالعمومات كذلك جاؤا بالمخصصات ايضا فاشتغل الذمة بالعمل بها
فيجب الفحص مقدمة لتحصيل الامتثال وليعلم انه لو علم بعدم المعارض قبل الفحص فلا
يجب الفحص وكذا لو ظن على القول به لان الفحص انما هو من باب المقدمة لتحصيل
العلم او الظن والمفروض حصولهما مثلا فلا يجب المقدمة المقام الثاني الحق
عندي تبعا للاكثر كفاية الظن في الفحص والا لزم العسر والحرج واختلال الاحكام
مضافا الى عدم حصول القطع في الجل لو لم نقل في الكل اذ الاصول المطروحة
من اصحاب الائمة كثيرة وكذلك غير المطروحة ولعله يكون معارض له ولم يجده وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم في تعيين مراتب الظن كلام انه هل يجب تحصيل الاقوى
فالاقوى الذي هو من اواسط مراتب الظن ام يجب تحصيل المرتبة العليا الاخيرة اعني
المتاخم بالعلم او يكفي المرتبة الاولى وما فوق مرتبة الشك والاقوى عندي انه يجب
تحصيل الاقوى فالاقوى الى ان يلزم التعطيل او العسر والا فيكفي المرتبة الاولى ثم لا يجب
العلم لحصول التعطيل لو اخذ الاقوى فالاقوى ام يكفي الظن ايضا الظاهر الثاني لوجود
العسر في الاول المقام الثالث في كيفية الفحص لا بد في ذلك ملاحظة الكتب
الاستدلالية ليطلع على موارد الاجماعات ولينظر الاخبار في الباب من الكتب
الاربعة وغيرها وملاحظة باب النوادر في كل كتاب الطهارة مثلا ونوادر الصلوة
فيها ونوادر الصوم فيه ولا يلزم ملاحظة جميع الكتب اما لعدم الامكان غالبا او
للزوم العسر والتعطيل وكذا عليه الفحص فيما يناسب هذا الكتاب مثلا باب لباس المصلي

لاكثر

لاكثر مدخلية في باب الطهارات وهكذا الا انه احوط فان اصحاب الكتب قد جمعوا
اخبار الطهارة في كل باب وذكروها في باب الطهارة وهكذا الكتب كتاب الوسائل
والوافي والبحار للمحمدين الثلث من الاواخر وكذلك الكافي والتهذيب والفقيه والاستبصار
للمحمدين الثلث من الاوائل فملاحظة اخبار ما يناسب هذا الباب يكون احوط وليس
واجبا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المرام في هذا المقام وفهم حقيقة الحال يظهر من
التتبع في الفروع وليعلم ان الفحص يجب في الموسع بعد تعلق الحكم لا قبله لا اصل
وفي المضيق يجب الفحص قبل تعلق الحكم ولولاه لزم سقوط الفحص فيه اذ الوقت
الضيق

اصل

اذا تعقب المخصص عمومات فهل
يرجع الى الاخير او الى الجميع وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من رسم مقدمات
المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وفيه جهات الجهة الاولى اعلم ان
المتعدد الواقع قبل المخصص اما جمل او مفردات او مركب والمراد بالجمل ما كانت
بعمومات واحدة بالذات واختلفت الاحكام بحيث اذا جرد العمومات
عن الاحكام بقي عام واحد وارتفع التعدد نحو اكرم العلماء واخلعهم واضفهم
الا زيدا والمراد بالمفرد ان يكون العمومات باسرها متغايرة سواء اختلفت الاحكام
او اتحد نحو اكرم العلماء والفقهاء والشعراء الا زيدا وقيل المراد بالمفرد ما ذكرناه
لكن مع اتحاد الحكم في الجميع وعلى هذا ليس قوله اكرم العلماء واهن الشعراء الا زيدا
من المفرد فهو ما كان بعض المتعدد جملا وبعضه مفردا كقوله اكرم العلماء واضفهم

ذكر الاستثناء المتعقب للجمل

واضلعهم واهن الشعراء ولظرفاء الادجداء والظاهر دخول الكل في محل النزاع لشمول الادلة وظهور الامثلة وعموم العنوان والاقوال الجهة الثانية هل المراد بالمخصص هو الاستثناء كما هو ظاهر عنوان البعض حيث قال الاستثناء عقيب الجمل او يعم وسائر المخصصات الظاهر الاعم لتصريحهم بذلك وذكر الاستثناء من باب المثال كما صرح به مع شمول الادلة لغير الاستثناء الجهة الثالثة هل النزاع في المخصصات المتصلة او الاعم منها ومن المنفصلة الظاهر الاول لتصريح جماعة به وظهور الامثلة في غير المنفصلة الجهة الرابعة اعلم ان بعضهم اطلق الكلام في المستثنى منه كالعلامة وغيره من غير تقييد بكون العمومات متعاطفة ومنهم من اعتبر التعاطف واطلق ومنهم من قيده بالواو فهل محل النزاع في الكل او في بعض المذكورات الاقوى ان الكل محل النزاع لتصريح جماعة ولعموم العنوان واما من ذكر بعض الصور للدلالة في كلامه على عدم النزاع في غيره الجهة الخامسة هل النزاع في كلمة الاستثناء او في الهيئة التركيبية جنح الفاضل القمي ره الى الاخير معللا ذلك بما يستفاد من اقوالهم وادلتهم وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في الهيئة فاسد لانه اما ان يريد ان الهيئة اعني تعقب الا للجمل او انضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهو مخالف لما اجمعوا عليه من ان ادوات الاستثناء موضوعة للاخراج واما ان يريد كلا منهما موضوع لذلك وهو ايضا باطل لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة هو الاخراج الواحد ولان في وضع احدهما غنية عن الاخر فيبقى الوضع للاخر بلا فائدة

سوا ان

مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط بل يفهم منه كون النزاع في كلمة الاستثناء والهيئة كليهما وثانيا فبان اقوالهم وادلتهم لا دلالة فيها على كون النزاع في الهيئة بل بعض الادلة ظاهر من وقوع النزاع في الاداة لا الهيئة فاذن الحق كون النزاع في الاداة لا الهيئة الجهة السادسة المستثنى الذي عقيب الجمل اما لا يمكن ارجاعه الى الاخيرة واما لا يمكن ارجاعه الا الى الجميع واما يمكن ارجاعه الى الاخيرة والى الجميع والاولان خارجان عن حريم النزاع بالاجماع وعلى الثالث فاما تعين رجوعه الى الاخيرة بقرينة او تعين رجوعه الى الجميع بقرينة او ليست ههنا قرينة ويكون المراد مشتبها والاولان خارجان عن محل النزاع ايضا اذ الكلام في المجرد عن القرينة والثالث محل النزاع ثم ان المستثنى في محل النزاع يمكن ان كان وضعه عاما مع الموضوع له مثل قوله اكرم العلماء والفقهاء والشعراء الا جهلا ويمكن ان يكون المستثنى موضوعا بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له كقوله اكرم العلماء واطعمهم واخلعهم الا هذا ويمكن كون الوضع مع الموضوع له خاصين كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا والكل داخل في محل النزاع نعم لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين ولم يمكن الارجاع الى الاخيرة الا باحد معنييه والى الجميع الا بمعناه الاخر فهو خارج عن محل النزاع كما لو كان في بني تميم شخصان مسميان بزيدين وكان في كل واحد من بني بكر وبني اسد وبني تميم شخص مسمى بزيد فاذا قال المولى اكرم بني بكر وبني اسد وبني تميم الا الزيدين فيمكن ارجاعه الى الاخر باعتبار معناه الحقيقي ولا يمكن الارجاع الى الجميع وان كان المراد معناه المجازي فلا يمكن

الارجاع الا الى الجميع وزعم صاحب المعالم من دخوله في محل النزاع خطأ وههنا صورة اخرى وهو انه لو كان الارجاع الى الاخيرة غير متصور الا باحد معنييه ولكن يجب معناه الاخر يمكن الارجاع الى الاخيرة والى الجميع فهذا المثال من حيث المعنى الاخير داخل في محل النزاع لو تعين ارادته والا بان لم يكن قرينة على احد المعنيين فيصير خارجا عن محل النزاع ايضا المقدمة الثانية اعلم ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام للاخراج اعم من ان يكون من جملة واحدة او اكثر لنا على ذلك مضافا الى ما مر في اوائل الكتاب قول اللغوي الا للاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهذا مطلق يشمل الاخراج من جملة واحدة او اكثر واما لفظ الاستثناء فالظاهر دخوله في محل النزاع وهو ايضا موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص للتبادر وكذا الحال في لفظ غير وسوى وكذا سائر المخصصات فانها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج والحاصل ان الارجاع الى الاخيرة والى الجميع على وجه الحقيقة وانما النزاع في الظهور المقدمة الثالثة في نقل الاقوال وهي كثيرة الاول قول الشيخ ره والحلي والشافعية وجماعة وهو رجوع الاستثناء الى الجميع واختلفوا في تعيين المراد من هذا القول فهل المراد من الجميع المجموع او كل واحد على البدل والثمرة بين الاحتمالين تظهر فيما لو قال اكرم بني تميم وبني قيس الا اثنين فعلى الاول يخرج الاثنين من المجموع يعني واحد من بني تميم وواحد من بني قيس وعلى الثاني يخرج اربعة اثنان من بني قيس واثنان من بني تميم وقيل المراد بالجميع كل واحد على سبيل الاستغراق جنح اليه صاحب الاشارات وذهب الفاضل القمي الى الثاني والاول ظاهر جماعة والحق هو ان المراد بالجميع كل واحد على سبيل الاستغراق اذ كلمات تم صرحت بذلك وارادة واحد واحد على سبيل البدل مستبشع ولا يدل عليه دليل القول الثاني ما ذهب اليه

الفاضلان

الفاضلان في الشرائع والمبادي والقواعد والتهذيب والدروس وابو حنيفة وهو رجوعه الى الاخيرة القول الثالث انه مشترك لفظي بين الرجوع الى الاخيرة والى الجميع ذهب اليه السيد فيتوقف في تخصيص غير الاخيرة الى قيام قرينة القول الرابع التوقف بمعنى انه لم يدر انه حقيقة في اي الامرين ذهب اليه الغزالي والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة قال العضدي ان هذين القولين موافقان للحنفية للحكم وان خالفا في الماخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناوله لها والحنفية لظهور عدم تناوله لها واختلف الاعلام في فهم هذه العبارة فقيل المراد اشتراك القولين في بعض الحكم اعني تخصيص الاخيرة فقط وفيه انه بناء عليه هذان القولان موافقان للقول الثالث فيه ايضا في تخصيص الاخيرة كما لا يخفى وقال الفاضل القمي ره ان المراد تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من ابقاء العمومات على ظاهرها والحكم بالاجمال الناشئ عن الاشتراك او تصادم الادلة فحمل كلام العضدي على ما ذكرناه اوفق مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في الهيئة التركيبية فيكون اللفظ على القولين مرددا بين ان يكون المراد منه العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة وهذا غير الشك في ان العام هل خص او لا حتى تجري فيه اصالة عدم التخصيص فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ ههنا وليس امرا خارجا حتى يمكن نفيه باصالة الحقيقة فليس ايضا من قبيل العام المخصص الذي لم يظهر مخصصه بعد الفحص حتى نقول ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض انتهى محصلا وفيه نظر من وجوه اما اولا فبان عبارة العضدي ظاهرة في الحكم بعموم غير الاخيرة بمعنى انه يتفاد

من قوله ولا يثبت في غيرها كالحنفية فان الحنفية لقولون باثبات العموم في غير الاخيرة واما ثانيا فلان الاستشهاد على مطلبه بوقوع النزاع في اللغة لا يثبت مدعاه كما لا يخفى فلا وجه للاستشهاد به مع بطلانه في نفسه كما سبق واما ثالثا فبان قوله والشك في ان المراد هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فلا يجري الاصل فيه فاسد لان ذلك مقتضى الاستثناء ولا يجري الاصل فيه بل اجراء الاصل باعتبار لفظ العام ورابعا فانه ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون مستعملا في اخراجين على البدلية كما لا يخفى والحق ان السيد المرتضى القائل بالاشتراك والقاضي ابو بكر القائل بالتوقف يتعين ذهابهما الى الاجمال في غير الاخيرة ولا يجوز لهما الحكم بالعموم لاصالة الحقيقة ولا التخصيص اما الاخير فلعدم معلوميته واما الاول فلان المرتضى يقول ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم حقيقة في العموم والخصوص لغة بالاشتراك اللفظي فكيف يمكن له التمسك بابقاء عموم غير الاخيرة باصالة الحقيقة اذ الخصوص ايضا حقيقة وليس النزاع في تلك المسألة من حيث الشرع حتى تقول بان المرتضى قائل بالوضع للعموم فقط شرعا واما القاضي ابو بكر فلانه ذهب الى الوقف في مسألة وضع الصيغ للعموم او الخصوص فلا يمكن له التمسك باصالة الحقيقة القول الخامس مذهب صاحب المعالم وهو ان الاستثناء موضوع بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن المتعدد والاخراج عن الجميع ايضا من خصوصيات الاخراج عن المتعدد فالاستعمال في الاخراج عن الاخيرة وعن الجميع حقيقة فالاخيرة مخصصة اتفاقا اذ لو رجع الى الاخيرة فقط فالحكم ثابت وان رجع الى الجميع فالاخيرة ايضا مخصصة وهذا في الثمرة يوافق الحنفية

كما صرح

كما صرح به بعينه ولا ما زعمه الفاضل القمي من ان صاحب المعالم قائل بالاشتراك المعنوي فهو ان الموضوع بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له ليس مشتركا معنويا القول السادس ما ذهب اليه الفاضل القمي وهو ان الموضوع له كل فرد من افراد الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات ما لم تأولت بالواحد مجازا كهذه الاقوال وهذه الجماعة ففي الاخير حقيقة من حيث الاستثناء مجاز باعتبار تأويل المتعددات بمتعدد واحد القول السابع قول ابي الحسين وفخر الدين الرازي والعلامة والحلي وفخر المحققين في الايضاح والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة وهو رجوعه الى الاخيرة فقط ان ظهر الاضراب عن الاول بان تختلف نوعا بان يكون احدهما انشاء والاخر اخبارا سواء اتحدت القضية كالقذف او لا كقوله اكرم بني تميم والعلماء الا الفقهاء الا واحدا او واحدا او اسما وحكما وتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او واحد منهما واتحد النوع وليس في الثاني ضمير مثل اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال او اكرم الذين كوا اكرم ربيعة واطعمهم الا الطوال وقد اختلف الحكايات في هذا القول والاصح ما ذكره في المعالم ان الاضراب عدم قرينة دخول النزاع في الجميع عنها انه متصلا وفيه نظر اذ في كل كلام اما يتحقق الاضراب او لا ولا واسطة بينهما فلو كان كل منهما قرينة فلا يكون موضع لجريان النزاع اذ في كل كلام لا بد ان يتحقق احدهما القول الثامن ما ذهب اليه الحاجبي وهو انه ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان

ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قيل هذا راجع الى القول بالوقف لان الاتصال وعدم قرينة الى العود الى الجميع وعدمه وفيه نظر لان القائل بالوقف يقول به في الاتصال والانفصال كليهما وان اراد بالاتصال القرينة المفيدة لتعلق الاستثناء بالبواقي فهو موجب لان يكون التفصيل في غير محل النزاع وهو خلاف الظاهر مع ان التوقف في كلام الحاجبي يحتمل الوقف في المراد والوضع ومراد القائل بالوقف هو الوقف في الوضع فلعل مراد الحاجبي الوقف في الوضع نحن اين لك ترجيح المراد التاسع مذهب الجويني وهو شرط في عوده الى الجميع ان يكون العطف بالواو وان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فلو كان ثم او بينهما كلام طويل اختص بالاخيرة المقتضية الى العقد في تأسيس الاصل يمكن ان يقال الاصل مع القائل بتخصيص الاخيرة فقط لاصالة الحقيقة ويرجع اصالة عدم التخصيص واصالة استصحاب الظهور والحجية واصالة عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عن البواقي من العمومات الى غير الاخيرة والاخير ما تمسك صاحب الضوابط في مجلس الدرس ثم قال فان قلت الشك في الحادث او قرينة حدثت ولا نعلم كونها صارفة ام لا قلت لا يجري الاصل في الحادث اذا كان الاصل سببا لارتفاع ذات الحادث وههنا ليس كذلك بل يجري الاصل في اوصاف الحادث فنقول ههنا حادث ولا نعلم كونه صارفا للعمومات ام لا فالاصل عدم كونه صارفا وفي جميع هذه الاصول نظر اما في اصالة الحقيقة فلان العمل به انما هو من باب الوصف وهو غير حاصل ههنا ولا دليل على

اعتباره

اعتباره تعبدا وطريقة القوم ايضا الاستدلال بها من باب الظهور كما قال القمي الاصل في الاستعمال الحقيقة اعني به الظاهر واما استصحاب الظهور فقد سبق الجواب عنه في المبحث التي على جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص واما استصحاب الحجية ففيه ان الشك سار اذ بعد الاستثناء نشك ان اللفظ هل كان قبل الاستثناء ايضا للعموم ام لا كما لا يخفى واما اصالة عدم الصرف فلان الصرف قطعي بالنسبة الى الاخيرة والشك ان هذا الشيء هل يصرف لفظين او لفظا واحدا عن معناه فالاصل لا يجري فيه ولو اصل ان الاصل التوقيفية ولا اصل ههنا يكون واردا عليه واذ قد عرفت ما تلونا عليك من المقدمات فاعلم ان الحق الرجوع الى العرف وقد عرفت في طي المقدمات ان الرجوع الى الاخيرة حقيقة كالرجوع الى الجميع ثم لما رجعنا الى العرف وجدنا فهم متفاوتة والميزان الاغلبي لذلك هو انه متى اجتمع القيود الاربعة اعني كون المخصص استثناء والمستثنى فردا من المستثنى منه لا حالا او حالا وكان الاحكام مختلفة والعمومات متحدة بالنوع اي كلها اخبارا او انشاء مثل قوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا زيدا فيرجع الى الكل وان كانت القيود باقية لكن لها الا اختلاف النوع مثل اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كاتبون الا زيدا رجع الى الاخير وان لم يكن المستثنى فردا فهو ايضا كما سبق مثل قوله اكرم العلماء واضفهم واضفهم الا يوم الجمعة فان يوم الجمعة ليس فردا من العلماء وان كان الاستثناء واقعا بعد العمومات المفردة فان كان المستثنى فردا منها سواء اتحد الحكم او اختلف رجع الى الاخير كقوله

اكرم الشعراء والظرفاء الا زيدا او قوله اكرم العلماء واخلع الشعراء الا زيدا وان لم يكن
كذا فان اختلف الحكم رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واصنف الظرفاء الا ديلم الجمعة
وان اتحد الحكم رجع الى الجميع كقوله اكرم العلماء والشعراء الا يوم الخميس وان كان المخصص
صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع
والا فالى الاخير والدليل على الاخير فهم العرف واحتج الفاضل القمي على اختصاره
بان وضع الحقائق والمجاز وحداني لما مر في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد و
وضع الادوات كذلك وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة
الاخراج من الادوات ولا فردين من المستثنى وان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل
موردا للاخراج على البدل لا كون الجميع موردا له فكما لا يجوز استعمال المشترك في اكثر
من معنى كما مر تحقيقه ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما مر بيانه فكذلك لا يمكن ارادة
فردين من الماهية بالنكرة الموحدة ولو على سبيل البدلية ولو فرض ارادة الاخراج على
الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات
ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب مرجحا للاخيرة فرجعه
اليها ولا يخفى ان الاخراج عن متعدد اكثر من الواحد يمكن ان يقال ان الموضوع له
مطلق ولا دليل على كونه في حال الوحدة كلام فاسد اذ الاطلاق ايضا قد يحتاج
الى الدليل انتهى محصلا وفيه نظر اما اولا فبان ما ذكره من ان وضع الحقائق و
المجاز وحداني لا يستلزم اختصاص الاستثناء بالواحد مما تقدم عليه فان

المستثنى

المستثنى فيه هو ان الموضوع له هل هو الاخراج من جميع ما تقدم او الاخير والكلام
في ان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنيين بالاشتراك او على وجه الحقيقة والمجاز هل يجوز
الجمع بينهما ام لا فالوضع متعين ومعلوم والكلام في صحة الجمع وعدمه وفيما نحن
فيه الكلام في تحقيق الموضوع له وبينهما بون بعيد واما ثانيا فبان عدم جواز الاستعمال
في الجميع امر زائد على المطلب في المقام فان المتنازع فيه هو ظهوره في الجميع او في الاخير
لا جواز استعماله في الاخير او الجميع وعدمه كما مر في المقدمات الاتية واما ثالثا فبان
عدم جواز الاستعمال في الجميع محل الاجماع اذ الظاهر من الكل جواز الاستعمال
كما صرح به وانما الخلاف عندهم في الظهور وعدمه واما رابعا فبان قوله وكذا وضع
المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا غير مرتبط بالمقام فان الكلام فيما يمكن ان يرجع
الى كل واحد مما تقدم كالجمع المحلى باللام وامثال ذلك واما خامسا فبان محل
النزاع كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل فاسد لما مر من ان محل النزاع في
الاخراج من كل واحد على سبيل الاستغراق واما سادسا فبان ما ذكره من ان الاطلاق
قد يحتاج الى دليل انما يتم حيث يشك في ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مطلقا
او مقيدا بالوحدة فالثابت ح امر مردد بين امرين لا يصار الى احدهما الا بدليل
وما نحن فيه ليس كذلك اذ انت معترف بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار خصيصة
كما هو قضية كلامه فثبوت الاطلاق لا حاجة الى دليل ثم ان ادلة سائر الاقوال

جواز

البحث في التعقيب والاستثناء

اصل واضح البطلان مما ذكرنا فان الدليل على المختار نفي الجميع
اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله فهل يخصصه كما عليه صاحب الضوابط وجماعة
كالعلامة في النهاية او لا يخصصه وهو مذهب الفاضل القمي وصاحب الاشارات وصاحب
الفصول والشيخ اعلى الله مقامه او لا بد من التوقف وهو عن المرتضى والمحقق و
العلامة في تهذيب وصاحب المعالم والمحقق البهائي اقوال ثلثة وامثلة تلك المسئلة
كثيرة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله بردهن يكون المراد منه الرجعيات فهل
ذلك تخصيص اللفظ اعني المطلقات ايضا ام لا بل يبقى على عمومه وكذا الحال
في الضمير في قوله وبعولتهن ومنها قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله
الا ان يعفون وكذا ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة
والمجنونة والسفيهة فهل ذلك تخصيص النساء ام لا ومنها الذين يؤلون من
نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان النساء يعم الدائمات والمتمتع بهن
والضمير في عزموا يراد منه الاولى فهل تخصيص ام لا الى غير ذلك من الامثلة
والاقوال فاعلم ان تحرير البحث يتوقف على تمهيد مقدمات المقدمة الاولى
في تحرير محل النزاع وفيه جهات الاولى هل يختص النزاع بالعام الغير المخصص
او يعمه والمخصص ايضا فمثل ارجاع الضمير الظاهر الاخير لشمول الادلة و

في تعقيب العام بالضمير

فان تسليم [illegible] والمطلقة [illegible]
في الفقه الذي نص العام [illegible]
لا ذلك في فروع الصغيرة والبائنة والغير المدخول بها [illegible]
واما شمول الادلة له فلان الاقوال كل العام المخصص [illegible]
التخصيص ففي دليل بعض [illegible] الثانية
بل النزاع بيانه فيما اذا تعقب العام ضمير [illegible]
المتعقب وغيره من الاثناء [illegible] والصفة [illegible]
[illegible] والشيخ الحق [illegible] الاول [illegible]
في كلامي مستقلين [illegible] التمثيل [illegible]
اكرم العلماء [illegible] اذا علم اختصاص الحكم [illegible]
عود الضمير اليه [illegible] وقيل [illegible] المطلقات على [illegible]
الاجابة ولا الاخير [illegible]
الحكم ببعض المطلقات [illegible]
مضافا الى [illegible]
الراجع [illegible]
الاداة [illegible]

في تعقيب العام

بحرجه ايضا والحق فيه كالمختار فيما يجي فيه المقدمة الثانية ان الاصل التوقف
واصالة عدم التخصيص واستصحاب الظهور والحجية فقد عرفت ولتمسك بهذه الاصول
في المبحث السابق فتذكر المقدمة الثالثة في ثمرة النزاع وقد مر انفا المقدمة
الرابعة في ان الضمير حقيقة في اي شي لا ريب ان الضمير كما يكون وضعه عاما
والموضوع له خاصا وانما الكلام في ان الموضوع له خصوصيات اي شي و
بعبارة اخرى الكلام في مقدار عموم الوضع واعلم ان الاحتمالات في ذلك خمسة عشر
الاول ان يكون الضمير حقيقة الى ما كان المرجع حقيقة فيه مطلقا الثاني فيما اريد
من المرجع مطلقا الثالث فيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا الرابع فيما كان
معهودا بين المتكلم والمخاطب مطلقا الخامس فيما كان المرجع حقيقة مع كونه مرادا
في المرجع السادس فيما كان المرجع حقيقة وظاهرا فيه السابع فيما كان حقيقة
ومعهودا الثامن فيما كان ظاهرا ومرادا التاسع فيما كان ظاهرا ومعهودا
العاشر فيما كان مرادا ومعهودا الحادي عشر فيما كان حقيقة وظاهرا ومرادا الثاني عشر
فيما كان حقيقة ومرادا ومعهودا الثالث عشر فيما كان حقيقة وظاهرا ومعهودا
الرابع عشر فيما كان ظاهرا ومعهودا ومرادا الخامس عشر فيما كان المرجع فيه
ظاهرا ومعهودا وحقيقة ومرادا والحق بين تلك الاحتمالات هو الرابع
اذ لم احد خلافا بين اللغويين على ان ضمير الغائب موضوع لان يرجع الى
متقدم ذكره معهودا بين المتكلم والمخاطب فان الضماير اعرف المعارف

التعريف

التعريف في الضمير الغائب انما هو بمعهودية مرجعه حتى قيل ان ضمير الغائب لو رجع الى النكرة
وان كان معهودا اخذ الضمير نكرة وقد بسط الكلام في ذلك في المجلد الثاني من تعليقتنا
على البهجة المرضية للفاضل السيوطي المسماة بتذكرة الرضية فمهما استعمل ضمير الغائب
في غير المعهود يكون مجازا المقدمة الخامسة اعلم ان الاحتمال في تصحيح امثلة هذا
الباب متصور بوجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم الضمير
الثاني ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير على بعضه بالاستخدام الثالث ان يراد
بالعام وضميره العموم ويرتكب التخصيص في ضميره الرابع ان الضمير لفظ البعض فيقدر
التقدير برد لبعضهن الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وضميره
العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا اذا عرفت
تلك المقدمات فالحق هو عدم التخصيص اذ الضمير سواء رجع الى العام بالاضمار او يرجع
الى بعض افراد العام او كان المراد بالعام الخصوص فيستلزم المجاز اما على الاول
فان الاضمار نوع من المجاز واما على الثاني فلان الضمير موضوع للضمير للرجوع الى
المعهود والبعض لم يكن معهودا بل كان المعهود هو الكل ولم يرجع اليه الضمير وكذا
الحال في الثالث فالمجازية في الضمير على التقادير لازم ولو بنحو الاستخدام فانه وان
لم يرتكب فيه المجاز في نفس الضمير الا ان المجازية ثبتت حينئذ في التقدير فاذا كان الامر
كذلك فلا داعي لن يستدعي التخصيص اذ الداعي اليه كان رفع المجازية عن ساير اجزاء
الكلام فقد عرفت ان المجازية ثابتة على كل التقادير وان كان شيء اخر فهو فناه

حتى يجب عنه ايضا فالعام كسائر القواعد للتخصيص واما الثاني في تعيين احد الوجوه
الخمسة المتقدمة غير الاول منها فلان الاستخدام في مثل المقام عرفا اقرب من
ساير الوجوه والفهم العرفي يطابق ما ذكرناه ايضا الا ترى انك لو قلت لمخاطبك
العاشة كلهم فاسقون وقد رايتهم والغرض رؤية المخاطب عشرة منها فكلك انه
لا يوجب تخصيص العام كما لا يخفى وما مر تقريرا على بطلان ادلة ساير الاقوال ولتطويل
يوجب الملال ثم ان صاحب الضوابط سلمه الله قال لا توقف هذا المطلب على
بيان وضع الضمير بل يتم بدونه وقال ايضا ان الاحتمالات في وضع الضمير ستة
واختار وضعه لما اريد من المرجع وقال ايضا ان بناء اهل العرف على ارتكاب
التجوز في جانب المرجع على ارتكاب التجوز في جانب الضمير لو دار الامر بينهما ومثل
لذلك بقوله العلماء جاؤني واستقبلتهم انتهى محصلا وفيه نظر من وجوه اما اولا
فبان بيان وضع الضمير محتاج اليه لاثبات الحق في المسئلة المبحوث عنها كما
عرفت وثانيا ان الاحتمالات اكثر من ستة كما عرفت وثالثا فلانه لا وجه
لاختياره كون الضمير حقيقة فيما اريد من المرجع ووجهه ظاهر ورابعا ان العرف لا يفهم
التخصيص كما مر وخامسا ان ما مثله غير صحيح لان الجمع المحلى عنده حقيقة في الاستغراق
ما اراد فاذا كان المراد من العلماء المستقبلين ايضا يكون حقيقة وسادسا فبان
الامر ليس دائرا بين ابقاء ظهور العام وظهور الضمير اذ ارتفاع ظهور الضمير لازم
على كل حال اصل

السبب

المسبب هل يخصص العام ام لا وبعبارة اخرى هل العبرة بعموم اللفظ او خصوص المحل
فيه خلاف قيل بالاول في الاكثر وعلى الثاني ويحكى عن العلامة في النهاية نوع تردد وقد
وجدت قولا اخر لبعض كتب العلامة المسمى بالتحقيق وهو التفصيل بين وقوع الحادثة
وسبق السؤال في الاول لا تخصيص العام دون الثاني وهو قول ابو الفرج من اصحاب الحديث
ثم ان حال العكس يعني عموم السبب وخصوص اللفظ حاله كذلك فان عموم السبب لا يقتضي
لعموم الجواب وتفصيل الكلام في هذا المرام ان تعلق الداعي على صدور الخطاب اذا ليس شيئا
بل المعصوم ابتدأ بالكلام لبيان حكم من الاحكام فهو خارج عن محل النزاع في هذا المقام
وان كان الصدور مسببا عن سبب فاما يكون السبب وقوع حادثة مثل ان قال الله تعالى عند قضية
وليد ان جاءكم فاسق بنبأ الاية واما سبق سؤال وح فلا يخلو اما ان الجواب لا يستقل عرفا
ولغة كما انه سئل عنه عن بيع الرطب بالتمر فقال ص اينقص اذا جف قيل نعم فقال ص فلا اذن
فان قوله فلا اذن لا يستقل عرفا ولغة وهذا خارج عن محل النزاع بل يتبع الجواب السؤال
عموما وخصوصا اجماعا كما في النهاية وبلا خلاف كما في الاخر مضافا الى ان الدلالة
لا تتحقق الا بعد ضم السؤال فهو تابع له واما يستقل لغة لا عرفا كما اذا قيل تغذ عندي فيقول
لا اكل فان الجواب مستقل لغة الا انه لا يستقل عرفا فهو خارج عن محل النزاع ايضا
لمنقول الاجماع واما ان الجواب مستقل لغة وعرفا فح اما ان الجواب مطابقا للسؤال
في العموم ونحو الخصوص فهو ايضا عن محل النزاع خارج لتصريحهم بذلك مثل ما لو سئل عنه

ما على المجامع في نهار رمضان فقال على المجامع في نهار رمضان الكفارة ولا ان يكون الجواب
اخص كما لو سئل ان الماء هل يتنجس بالملاقاة فقال الماء القليل يتنجس بالملاقاة ومنه
ايضا خارج عن محل الكلام لما مر وقد شرط الفاضل القمي تبعا للعلامة والعضدي
العميدي في جواز كون الجواب اخص ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وعدم فوات
المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان يكون فيما خرج عن الجواب تنبيه على الحكم
منه لما لو قيل في الجواب في الخيل زكوة ليس في الاناث زكوة وفيه لا ولا فيجوز
ترك السؤال عن البعض لمصلحة وكان المجيب عالما بان مقصود السائل من العام بعض
الافراد وثانيا فيجوز ان يؤخر العالم الجواب الى وقت الحاجة كما يجوز ان يجيب بالعام
ويترك المخصص وسياق الثالث والا ان يكون الجواب اعم في ملاحظة لا ان يكون
العموم بالنسبة الى غير مورد السؤال كما لو سئل هل يجوز التوضؤ بماء البحر فقال
الطهور مائه الحل ميتته او اعم بالنسبة الى افراد مورد السؤال كما انه سئل عنه
هل ماء بئر بضاعة طاهر فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء ومحل النزاع
في القسم الاخير والقسم الذي كان سبب الجواب وقوع حادثة فداخل في النزاع
وعليه تصريحاتهم وامثلتهم فلا وجه لتخصيص صاحب الضوابط فيه وفي النتائج
تخصيص محل النزاع بالقسم الاخير دون وقوع الحادثة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان لهذه المسئلة ثمرات كثيرة منها الوادي الا موضع فيه مكر فقال
والله لا احضره فحنث بمينه مستمرة وان رفع المكر فتامل ومنها ما لو سلم على

جماعة

جماعة فيهم شريف هو المقصود بالسلام فيجب الرد على غيره ايضا والحق في المسئلة عدم تخصيص السبب للعام
بحسب الفهم العرفي ولعله للاعتبار رجيه والظاهر جريان هذا النزاع في المطلق والمقيد
ايضا والكلام فيه كالكلام فيهم ثم ان العام الواقع في الجواب لو كان مخصصا في
غير محل التخصيص هل يبنى حمله على العموم بالنسبة الى الافراد الغير المخصصة الظاهر
عدم المنافات لوجود المقتضي وهو ظهور الباقي وعدم المانع الا في الافراد الا مع البحث
الخاص وقد عرفت عدم صلاحيته للمنع ثم الحق جواز تخصيص العام بالمورد على
محل السؤال ويبقى الباقي وان كان دلالته على مورد السؤال اقوى ثم ان العام
الواقع في الجواب ان كان عاما يشمل الافراد النادرة دون الاندرة بحكم العرف
وان كان مطلقا فحكمه حكم المطلقات من عدم الشمول للافراد النادرة واعلم
ايضا ان السؤال ربما يكون محصلا لمدلول اللفظ لا مخصصا او مقيدا وليس
مما كنا فيه فلا يشمل غير مورد السؤال وان توهم انه منه كما لو قيل هل يتنجس الماء بملاقات
النجاسة فاجيب بانه ما كان كثيرا لا ينجس فان الظاهر كون السؤال قرينة
محصلة للمراد فان المبهمات ونحوها بنفسها لا تدل على المراد بل مجملة يتوقف فهم
المراد منها على القرينة ومن هذا القبيل قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك في
جواب قول السائل بانه ياتي عنكم الخبران المتعارضان فان قوله ما لا يعم الفتوى
ايضا كما توهم فهذا ليس من باب تخصيص الجواب بالسؤال بل من باب التخصيص فان

في ان العبرة بعموم اللفظ

التخصيص فرع العموم ولا عموم في الجواب كما لا يخفى وان كان في قلبك ريب مما تلونا عليك
فانظر الى التكلمات العرفية فلو قال العبد جائني زيد وعمرو فايهما اكرمه فاجاب كان
عالما فاكرمه فلا شك ان عموم كلمة من انما هو بالنسبة الى زيد وعمرو ولا يشمل غيرهما عرفا
حتى تخصيص بالسبب ثم ان للخصم حججا واهية لا اراد فائدة في ذكرها اعلم انه قد يتوهم
التنافي بين تلك المسئلة ومسئلة شمول ترك الاستفصال فانه على القول بان ترك
الاستفصال عام ان قيل بان السبب مخصص فيلزم التناقض وان قيل بانه ليس مخصصا
فيلزم التكرار وان قيل بان ترك الاستفصال لا يعم فان قيل ان السبب مخصص
فيلزم التكرار والا فيلزم التناقض والجواب ان محل النزاع في كون السبب مخصصا فيما لو
وقع لفظ العام في ترك الاستفصال ان نفس ترك التفصيل عام سواء وقع لفظ
عام في الجواب ام لا فبين المسئلتين تباين او يقال ان النزاع ههنا ان السبب مخصص
ام لا فالعموم مسلم ومحل النزاع ثمة في ان ذلك هل هو عام ام لا فالنزاع ثمة
صغروي وههنا كبروي والحق ان هذا الوجه الاخير غير وجيه لان المخصص للسبب
العموم الناشي من ترك الاستفصال خارج عن هذا النزاع كما لا يخفى فعموم
ترك الاستفصال بهذه المسئلة ليس صغرى الاخرى فيهما والوجه الاول للتوفيق
بين المسئلتين قوي اصل
العام والخاص اما منطوقان او مفهومان او مختلفان فان كانا مفهومين او
منطوقين فيجب التخصيص بلا ريب ولم اجد خلافا في الثاني ايضا والفهم العرفي شاهد

عليه وان كانا

في تخصيص العام بالمفهوم

عليه وان كانا مختلفين فان كان العام مفهوما والخاص منطوقا فلم اجد خلافا ايضا
في التخصيص ههنا وان كان العام منطوقا والخاص مفهوما فان كان من مفهوم الموافقة
فالحق ايضا وجوب التخصيص ونقل فيه عدم الخلاف من جماعة وفيه الكفاية مضافا الى
الفهم العرفي وان كان الخاص مفهوم المخالفة ففيه اقوال ثالثها التوقف والظاهر ان
النزاع انما يتفرع على القول بالعموم والمفهوم ويعم جميع المفاهيم عدا اللقب واشباله
مما كان عدم حجيته اشبه من التخصيص كما لا يخفى ولا فرق ايضا بين كون دلالة
المفهوم وضعية او عقلية ثم الظاهر اعمية النزاع مما كانا في الكتاب او السنة
او كانا مختلفين او كانا من الاجماع المنقول او واحد منهما منه والاخر من احدهما
الا ان في كون الخاص الخبر الواحد مع كون العام من الكتاب نزاع اخر يجيء انشاء
فلو قلنا بان مفهوم المخالفة يخصص العام فيمكن النزاع من ان المفهوم الذي يحصل من الخبر
الواحد هل يخصص العام الكتابي ايضا ام لا والحق في المسئلة تخصيص العام بمفهوم
المخالفة للفهم العرفي مضافا الى دعوى عدم الخلاف والاتفاق عن جماعة فتامل
ثم انهم قالوا الجمع مهما امكن اولى من الطرح فيجب حمل العام على الخاص المفهوم وفيه كلام
طويل لعله يأتي ان شاء الله تعالى في بحث التراجيح اصل
هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا قيل بالاول وهو اشهر وقيل بالثاني
وقيل بالاول ان كان خص قبله بدليل قطعي متصلا كان ام منفصلا والا
فالثاني وقيل بالاول ان خص بدليل منفصل قطعيا كان او لا والا فالثاني
متعينا ومال المحقق البهائي وبعض اخر الى الوقف فالمسئلة خماسية الاقوال

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

واعلم قبل الخوض في المقصد انه لا بد ان الدليل اما كتاب او خبر متواتر لفظي او معنوي او واحد محفوف بالقرائن الدالة على صدق الصدور او صدق المضمون او خبر واحد ظني او اجماع منقول او محقق او عقل ظني بناء على حجيته كالاولوية العقلية الجلية او عقل قطعي او فعل او تقرير فهل يخصص كل واحد بكل واحد منها ام لا ثم ان عمومية الفعل يمكن ان يفرض فيما لو لبس الحرير في الحرب فانه يعم جواز لبسه في الصلوة ايضا وعدمه الا ان ذلك الفعل يصير مجملا فلا يمكن فرض الفعل العام وكذلك حال التقرير والجمع واذا جمعت بين الاقسام فتزيد عن مائة بكثير ومحصل المقال في توضيح الحال ان الكتاب يخصص الخبر الواحد الظني والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة تدل على صدق الصدور والاجماع المنقول والعقلي الظني ويخصص نفسه ايضا ويخصص بغير الخبر الواحد الظني وامثاله وان كان في البعض خلافا في العامة الا ان الادلة الاتية على جواز التخصيص في هذه الصورة شاملة واما تخصيصه بالخبر الواحد فهو محل النزاع واما الفعل القطعي والاجماع المحقق والمتواتر المعنوي والخبر الواحد المحفوف بالقرينة الدالة على صدق المضمون فلا تخصص شيء من الاقسام والوجه واضح وتخصص ما عداها واما اجماع المنقول فيخصص بجميع ما مر ويخصص ايضا اجماعا منقولا اخر وهكذا خبر الحق القطعي وامثاله واما تخصيص الكتاب بالاجماع المنقول فحاله يظهر من حال تخصيصه بالخبر الواحد وكذا الكلام في بواقي الاقسام فان حالها تظهر مما ذكر ومما سيأتي ثم ان الكلام في تلك المسئلة انما هو على القول بحجية الخبر الواحد والا فيسقط النزاع اصلا

نعم

في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ثم نقل عن المرتضى انه بعد التنزل والتسليم عن حجية خبر الواحد قال بجواز تخصيص الكتاب فنسبة المنع مطلقا الى السيد كما في بعض الكتب لا وجه له نظرا الى عبارته المنقولة في الاشارات ثم ان القول الرابع لا يتصور له وجه وفاقا ستدرناه (?) اما اولا فبان تخصيص الكتاب قبل بدليل منفصل ظني لا يتصور لانه اما خبر واحد فالمحذور باق لانه عين محل النزاع واما المراد التخصيص بدليل ظني غير الخبر الواحد فنقول اذا جاز بغيره من الظنون جاز بالخبر الواحد ايضا اذ اي ظن اقوى من ظن الخبر واما ثانيا فبان الدليل على عدم الجواز هو ان الخبر الواحد ظني فلا يقاوم الكتاب الذي هو قطعي وهذا الدليل قائم في غير الخبر الواحد من الادلة الظنية ثم ان القول بعدم الجواز ايضا فاسد اذ لا ريب ان من العمومات الكتابية العمومات الدالة على اصالة البرائة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد خصص هذه الاية باخبار كثيرة من الاحاد فلو لم تعمل بها يلزم الخروج من الدين والاختلال في الشرع المتين كما لا يخفى على صاحب اليقين والفاضل القمي ره قال من جملة العمومات الكتابية قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فلو لم تخصص هذه الاية باخبار الاحاد لزم ما لزم وفيه ان الاية تدل على البرائة تعليقا لا تنجيزا نظرا الى قوله ما اتيها فح نقول هذا من باب التخصص لا التخصيص وليت شعري ما يفعله المانعون مع قولهم بحجية خبر الواحد في مقام العمل مع ان العمل لا يتم الا على القول بالجواز ثم مع كل ذلك لا نكتفي بما ذكر بل نقول الدليل على الجواز وجوه الاول العلم الاجمالي لنا حاصل بمطابقة كثير من الاخبار الاحاد المخصصة للكتاب بالواقع والشبهة

ايراد على الفاضل القمي

كثيرة في الكثير فح لا يجب طرح الاخبار الخاصة والعمومات الكتابية فهو مستلزم للمخالفة القطعية والخروج عن الاحكام الشرعية واما الاخذ بالكتاب دون الاخبار فهو مستلزم ايضا للمخالفة القطعية واما الجمع بينهما فلا يمكن ذلك مع بقاء العام على عمومه والخاص على خصوصه واما الاخذ بالاخبار دون الكتاب فهو ايضا باطل للمخالفة القطعية مع انه لا قائل به فتعين الاخذ بالاخبار يعني الجمع بينهما بالتخصيص فان قلت يلزم عليك العمل بالتخصيص بالقدر الذي حصل لك القطع به والعمل في البواقي بالعمومات ولا يستلزم الترجيح بلا مرجح لان الاخذ بالافراد المقطوعة وطرح البواقي من باب التخيير في الافراد فالدليل لا يثبت المدعى ولنمثل لذلك مثالا وهو انك تقطع بمطابقة تسليم (?) خبر اللواتي مثلا فتخصص بها العمومات الكتابية بطرح بواقي الاخبار المخصصة قلت اما اولا فبان الدليل على التخيير غير موجود كما لا يخفى وثانيا فبان العلم الاجمالي الذي ادعيناه لم يتعلق بعدد معلوم حتى تقطع بالخروج عن المقطوع بالعمل بعدد معين وثالثا فبان القائل بالفصل من تلك الجهة غير موجود فكل من جوز التخصيص ببعض الاخبار جوز بالكل ورابعا فبان الفرض الايجاب الجزئي وهو قد حصل بما ذكرنا من الدليل وخامسا فبان قاعدة الاشتغال تقتضي البرائة اليقينية فيجب العمل بجميع الاخبار الاحاد التي تخصص الكتاب حتى يحصل القطع اليقيني بالامتثال الثاني ان الفهم العرفي يدل على المدعى الا ترى ان المولى لو خاطب عبده بعمومات ثم قال اذا اخبرك عدل بخبر عني فاقبله فجاء عدل واخبر بما يخالف عموم خطاب المولى باعتبار العموم والخصوص فلا شك ان العبد يخصص

الخطاب

الخطاب العام بالخاص الذي اخبر به العدل كما لا يخفى الثالث ان الامر ههنا دائر بين الاخذ بعموم الكتاب او الاخذ بخصوص الخبر والجمع ليس ممكنا ولا شك ان الثاني يؤيده مرجحات كثيرة منها ذهاب المعظم اليه فتعين العمل به بان تخصص العموم الكتابي بالخبر الواحد الرابع ان العمل بعموم الكتاب وطرح الخبر الخاص ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالعقل وهذا الدليل من احد اجزاء الادلة الدالة على حجية مطلق الظن وسيجيء التفصيل في محله ان شاء الله تعالى فان قلت يدل خبر الواحد اعني قوله خذ بما وافق الكتاب واطرح ما خالفه على عدم جواز التخصيص بالخبر الواحد لانه مخالف للكتاب فيجب طرحه قلت اما اولا فبان الظاهر من خبر العلاج هو طرح الخبر اذا كان التعارض بينه وبين الكتاب بالتباين لا بالعموم والخصوص وثانيا فبان الحديث العلاجي مورده في الخبرين المتعارضين لا تعارض الخبر مع الكتاب وليس العبرة بعموم اللفظ ههنا كما مر في محله وثالثا ان الاخبار العلاجية بانفسها متعارضة ففي بعضها خذ ما خالف العامة وهذا اعم مما وافق الكتاب ام لا فالنسبة عموم من وجه فهذا الخبر معارض بالمثل ورابعا فبان هذا الخبر العلاجي يستلزم من وجوده عدمه لانه يستلزم تخصيص عموم اية النبأ الدالة على الاخذ بخبر الواحد خالف الكتاب ام لا فهو يستلزم تخصيص الكتاب فما فررت منه قد وقعت فيه من غير شعور وخامسا فبان الخبر العلاجي ينافي بصورة عدم وجود العلم الاجمالي بصدق الاخبار المخصصة للكتاب كما لا يخفى وسادسا سلمنا كل ذلك ولكن هذا الدليل لا يعارض ما قدمناه من الادلة القطعية وسابعا

فبان ان الخبر العلمى حجة ظنية والعمل به مستلزم لطرح الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد
من الاجماع عند القائلين بالظنون الخاصة او العقل عند القائلين بالظنون المطلقة وثامنا فبان العام قبل الفحص عن المخصص لا يكون حجة
على ما قرر بعده لا بظن العموم فلا مخالفة فان قلت يمكن الجمع بينهما بارتكاب
مجاز اخر في الخاص قلت التخصيص اشيع من سائر المجازات فان قلت
الكتاب قطعى الصدور فهو مرجح للعمل بعمومه قلت التعارض انما وقع في الدلالة
ولا شك ان دلالة الكتاب ايضا ظنية وتمام ما ظهر بطلان بواقى الادلة
للمخالفين فلا حاجة الى التطويل اصـــل
اذا ورد عام وفعل النبى صلى الله عليه وآله في بعض افراد العام خلاف حكم العام فهل يجب على الامة
متابعة النبى ويكون هذا الفعل للعام مخصصا بالنسبة الى سائر المكلفين ايضا
نظرا الى عمومات التأسى او يخصص عمومات التأسى ويبقى العام المذكور على
عمومه بالنسبة الى غير النبى فيه وجهان والاقرب هو الاول لان النسبة بين
عمومات التأسى وهذا العام عموم من وجه وفي مادة الاجتماع الترجيح لعمومات التأسى
نظرا الى اصالة الاشتراك مع النبى صلى الله عليه وآله لا يقال ان دليل اصل الاشتراك
مع النبى عمومات التأسى فما ذكرته ترجيح بالشىء على نفسه قلت
مدرك الاصل المذكور ليس منحصرا في عمومات التأسى بل من جملة مداركه غلبة
اشتراك المكلفين مع النبى في الاحكام وقد يقال ان عمومات التأسى اقل
تخصيصا من ذلك العام فيرجح عليه وهذا الكلام خال عن التحقيق واضحا
لان العام المذكور ربما كان اقل تخصيصا من ذلك العام وان اراد غلبة
التخصيص في مطلق العمومات فهو اظهر فسادا من سابقه اذ من جملة العمومات

في جواز تخصيص العام بفعل النبى صلى الله عليه وآله

عمومات

عمومات التأسى فهى ايضا اكثر تخصيصا فلا وجه لهذا الترجيح ولندرة ثمرة هذا
الاصل قللنا الكلام فيه اصـــل
في بناء العام على الخاص وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقدمات المقدمة الاولى
في الفرق بين تلك المسئلة والمسئلة السابقة اعلم ان الكلام فيما سبق انما كان
في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ام لا بمعنى والكلام فيما نحن فيه في كيفية التخصيص
بمعنى ان العام لو كان مؤخرا عن الخاص او مقارنا فهل يخصص ح ام لا
وايضا الكلام ههنا انما هو فيما لو حصل التعارض بين العام والخاص فلو
بنينا في المسئلة السابقة على عدم جواز التخصيص اصلا فيسقط البحث
ههنا واما لو قلنا بالجواز فهل هو فيما لو كانا مثبتين او منفيين او مختلفين
وهذا ايضا بحث عن كيفية التخصيص لكن هذه الكيفية غير الكيفية السابقة
وذلك ظاهر ثم ان العام والخاص لو كانا مثبتين فلا حمل اذ لا تعارض بينهما
كما لو قال اكرم العلماء واكرم زيدا العالم وكذا لو كانا منفيين كقوله لا تكرم
الفساق ولا تكرم زيدا الفاسق بل ينبغى على كون الخاص تاكيدا للعام
واما لو كانا مختلفين كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فهو محل النزاع
كعكسه مثل لا تكرم العلماء واكرم زيدا العالم وكل ذلك مما لا شبهة فيه المقدمة
الثانية هل النزاع في العام والخاص المطلقين او يشمل العامين من وجه فذهب
الى الثانى الفاضل التونى والابعاث شاذ من العامة والحق هو الاول لوجوه
الاول ظهور عناوينهم حيث قالوا اذا تنافيا العام والخاص ولا ريب
ان العام والخاص من غير تقييد يفهم منهما العام والخاص المطلقين والثانى درجة

في بناء العام على الخاص

صح ان العام والخاص
اعلم ان العامين
من غير تقييد يتبادر
من وجه لتبادر وضعه
من وجه لو لا قلنا غايته
عن غير هذا لو تنزلنا الى
ذلك اجمال العنوان بالنسبة
العامين من وجه فالاصل كلتعيين شموله
لما تقدم منه

الثانى ان جملة من استدلالاتهم تدل على ما صرنا اليه منها استدلال القائلين بالتخصيص
في بعض الصور بان في العمل بالعام طرحا للخاص بالكلية بخلاف العمل بالخاص فان
فيه طرحا لواحد من افراد العام ولا ريب ان هذا لا يجرى في العام والخاص من وجه فان
العمل بكل واحد منهما في مورد الاجتماع طرح للاخر بالمرة في مورد الاجتماع ومنها
استدلال بعضهم بان الخاص قطعى بالنسبة الى العام والعام ظنى بالنسبة اليه
ولا يجوز طرح القطعى في مورد التعارض فتعين طرح الظنى في مورد التعارض ولا ريب
ايضا في ان العامين من وجه كل واحد منهما ظنى بالنسبة الى الاخر الثالث تصريح
جمع كثير من الاجلة بخروج العامين من وجه عن محل النزاع وللتشير الى وجوه ثلثة
الاول انهم لم يتعرضوا للعامين من وجه والاهمال من العلماء بعيد فيعلم من ذلك
شمول هذا النزاع لهما ايضا والجواب عنه اما اولا فبانه لا حصر دليلا على شمول
هذا النزاع لهما فانه رب مسائل مستحدثة لم نجد في كلامهم اشعارا عليها فلا يمكن لنا
الحكم باندراجها في المسائل المذكورة في كتبهم وثانيا ان العامين من وجه مذكور
في بحث التعادل والتراجيح فلا اهمال في كلامهم لهذا القسم الثانى ان صاحب
المعالم قال في حاشيته في هذا المطلب ما محصله ان الاستدلال يمكن بوجه اخر
وهو ان العام ظنى والخاص قطعى بالنسبة اليه ولا يمكن طرح القطعى بالظنى
بخلاف العكس ثم قال ره وانما عدلنا في هذا الاستدلال في المتن لاخصيته
عن المدعى فان الخاص ايضا قد يكون عاما فلا يكون ح قطعيا انتهى وذلك
ان هذا الكلام صريح في دخول العامين من وجه في هذا النزاع وفيه اما اولا
فبان كلام صاحب المعالم ليس صريحا في المدعى بل ولا ظاهرا اذ مراده ان
الخاص ايضا قد يكون عاما بالنسبة الى ما تحته وان كان خاصا بالنسبة الى العام

كصاحب الاشارات والفوائد
والفصول والمناهج وغيرهم
منه

مع كونه

في بناء العام على الخاص

بمعنى انه قد يكون جزئيا اضافيا واين هذا من العموم من وجه وثانيا سلمنا ظهور كلامه الا
انه لا حجية في كلامه بعد ما سبق من الادلة على خروج العامين من وجه الثالث
انهم ذكروا في بحث تخصيص الكتاب بالكتاب مثالا له وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا ولا ريب انهما عامان من وجه وقد خصصوا احدهما على الاخر في البحث
السابق فعلم دخولهما في النزاع ههنا ايضا وفيه ان قياس المسئلة السابقة بما نحن فيه
قياس مع الفارق اذ الكلام ثمة في نفس التعارض لا كيفيته بخلاف ههنا بل الكلام
فيما سبق انما هو في الرد على الظاهر حيث قالوا لعدم جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فكلامهم انما هو في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولو بمعاونة المرجح
الخارجى فليس محط نظرهم بالعامين من وجه او المطلقين هذا على مذاق العامة واما الامامية
فيعملون بكل واحد منهم من الايتين ويقولون للحامل المتوفى عنها زوجها ابعد الاجلين
مورد اجتماعهما بابعد الاجلين لاجماعهم على ذلك المقدمة الثالثة الحق
ان النسخ لا يتحقق بعد نبينا صلى الله عليه وآله لتوقفه على نزول الوحى ولا ريب بانقطاع الوحى
بعد زمان النبى صلى الله عليه وآله عند علماء الاسلام وقد فرضوا في جوازه بان النبى لعله اخبر وصيه
بان الحكم الفلانى باق الى سنتين بعده ثم ينسخ فيخبر الوصى زمان النسخ فيمكن عقلا وقوع
النسخ بعد زمان النبى ايضا كذا قال الفاضل القمى تعالى وفيه ان معنى النسخ
على ما قيل ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصى بارتفاع الحكم باخبار
النبى صلى الله عليه وآله اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا اصطلاحا
ثم لو سلمنا تسمية ذلك نسخا نقول ان مثله لم يتحقق بل ظاهرهم الاجماع على نفيه كما نسب الى التونى
وبعض اخر المقدمة الرابعة ان للعام والخاص تقسيمات الاول العام والخاص اما

ايراد على الفاضل القمى

من الكتاب او من السنة او مختلفان بان كان العام من الكتاب والخاص من السنة او العكس
الثاني انهما اذا كانا من السنة فاما قولان او فعلان او تقريران او مختلفان بان كان
احدهما قولا والآخر فعلا وهكذا ثم في كون الفعل عاما تامل ويمكن فرضه بان لبس
الحرير في حال الحرب وهذا عام متيل الجواز في حال الحرب وغيره فتامل واما التقرير فيمكن ان
يكون عاما مثل ما لو قال شخص في حضور المعصوم يجب اكرام العلماء فتقرره المعصوم
وكذلك يمكن فرضه في التقرير على الفعل كما سبق في الفعل ثم اذا كان احدهما من
الكتاب والآخر من السنة ففي الآخر اعني ما كان من السنة فيجري فيه هذه الاحتمالات
المذكورة في هذا التقسيم مثل ان يكون قولا او فعلا وهكذا الثالث العام والخاص
اذا كانا من السنة فاما كلاهما من النبي او من الامام او مختلفان الرابع انهما
اما مقطوعا الصدور او غير مقطوعي الصدور او مختلفان الخامس ان القطعية
والظنية في العام والخاص اما بحسب السند بان يكونا مقطوعي السند او بحسب الدلالة
او مختلفان بان يكون احدهما مقطوع السند والآخر مظنونه او مقطوع الدلالة وهكذا
السادس انهما اما منطوقان او مفهومان موافقان او مخالفان او مختلفان
السابع انهما اما معلوما التاريخ او مجهولاه او مختلفان الثامن انهما لو كانا
معلومي التاريخ فاما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم الخاص او العام التاسع
ان المنفصلين اما ان المتأخر ورد قبل حضور وقت العمل او بعد حضور وقت العمل
مع عدم تحقق العمل او مع تحققه او يعلم انه ورد بعد حضور وقت العمل ولكن لا يعلم انه بعد
تحقق العمل ايضا ام لا او يشك في انه قبل حضور وقت العمل او بعده العاشر
انهما لو كانا مجهولي التاريخ فاما ان الجهل من جميع الوجوه بمعنى ان السبق والاقتران
مجهول وكذا اللحوق لانا علمنا على فرض السبق مجهول او من بعض الوجوه كما لو علمنا اجمالا

بعدم

اشارة الى ان الفعل ليس عاما حقيقة بل يصير مجملا منه

بعدم الاقتران لكن شككنا في التقدم والتأخر او حصل العلم الاجمالي بعدم تقدم الخاص
وشككنا في تقدم العام او اقترانه او العكس ثم ان بعض الاقسام مما لا يختلف
الحكم باختلافها لكن ذكرناها تشحيذا للاذهان والعجب من صاحب الوافية حيث قال
العام والخاص اما من الكتاب او السنة او مختلفان وعلى كل تقدير فاما قطعيان او
ظنيان سندا او متنا هذا محصل كلامه وفيه ان الكتاب كيف يكون ظنيا سندا
الا ان يكون غرضه ذكر الفروض وان لم يتحقق بعضها وكذلك يرد هذا الايراد
على صاحب الضوابط ايضا ثم انهم قالوا الاقتران الحقيقي لا يتصور الا في القول
او الفعل او الفعلين والحق تصوره في القولين ايضا كما لو تكلم الوحي بالخاص
حين تكلم النبي صلى الله عليه وآله بالعام او العكس واذا عرفت تلك المقدمات فلنقتصر في احكام بعض
الصور ويظهر منها حال البواقي فنقول لو كانا معلومي التاريخ فان كانا مقترنين حقيقة
او عرفا مع تقدم الخاص او تأخره فحمل العام على الخاص لازم لفهم اهل العرف وهو المتبع
في مقام الخطابات ولو قيل ان العام قد يكون من السنة ومخالفا للكتاب فالاخبار العلاجية
تدل على طرح العام لانا نقول ان البحث المذكور منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم و
الخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص لمرجح
خارجي وقد يصير بالعكس كما زعمه الفاضل القمي وتبعه صاحب الضوابط لانا نقول مقتضى الاخبار
الرجوع الى المرجحات اذا لم تكن حجة تنافي ما انعقد المبحث له فلا ينفع ما ذكره قلنا
قد مر الجواب عن الاخبار العلاجية في المبحث السابقة من انها متعارضة في انفسها مع
ظهورها في التخالف والتعارض بطريق التباين مع طرحها الاصحاب فيما لو كان التنافي بالعموم
والخصوص وغير ذلك وان كانا منفصلين مع تأخر الخاص وورود قبل حضور وقت العمل
فكذلك الحال ايضا لما مر انفا وان ورد الخاص المتأخر المنفصل عن العام بعد حضور وقت العمل

في حمل العام على الخاص

ايراد على صاحب الضوابط

فان كان الخاص من الامام فلا يحمل على النسخ لما مر في المقدمة الثالثة بل يحمل على وجود المبين
سابقا وعدم علمنا به او كان هناك مانع من البيان قبل حضور وقت العمل من تقية ونحوها
وان كانا نبويين او احدهما من النبي والآخر من الكتاب مع العلم بعدم المانع في البيان
فيحمل على النسخ والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وسيجيء ان شاء الله تعالى عدم جوازه
وان شككنا في البيان والعدم فيتعارض اصالة عدم المبين واصالة عدم النسخ
ويبقى غلبة النسخ في مثل تلك الصورة سليمة عن المعارض فيحكم بالنسخ واما غلبة
التخصيص فهو نوعية وغلبة النسخ في تلك الصورة مقدمة ومن هنا ظهر الثمرة
فلو قلنا بالنسخ فلا يجوز نسخ القطعي بالظني فلا بد من طرح الظني واما ان قلنا بالتخصيص فيجوز
تخصيص القطعي بالظني كما مر في المباحث السابقة وان شككنا في وروده بعد حضور
زمان العمل بالعام او قبله ولكن نعلم زمان العمل فمقتضى اصالة تأخر الحادث تأخر
الخاص عن زمان حضور العمل بالعام لكن يعارضها اصالة عدم النسخ ويكون غلبة التخصيص
حاكمة لوروده قبل حضور العمل وان كان الفرض عكس هذه الصورة بان علمنا زمان ورود الخاص
وشككنا في تقدم زمان العمل او تأخره فالحكم التخصيص اذ اصالة تأخر زمان العمل واصالة
عدم النسخ وغلبة التخصيص متوافقة في حمل العام على الخاص كما لا يخفى ولو شككنا في زمان
ورود الخاص وزمان العمل وشككنا في تقدم احدهما فمقتضى اصالة التأخر في كل منهما الحكم بالتقارن
الا انه نادر فلا يحمل المشكوك عليه لكن غلبة التخصيص تقتضي الحكم بتأخر زمان العمل والحكم بالبناء
العام على الخاص وان كانا منفصلين مع تقدم الخاص فالحق الحكم بحمل العام عليه في صورة
تقدم ورود العام عن زمان حضور وقت العمل وان كان بعده فيحمل على التخصيص ايضا على التحقيق
لرجحان التخصيص وغلبة بقاء الاحكام مضافا الى ان العرف يفهم التخصيص دون النسخ فان قلت
يلزم في تأخير البيان عن وقت الحاجة قلت كلا فان العمل بالخاص تحقق والمراد بالعام ايضا
غير هذا الفرد من الخاص فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قلت ان الخاص بيان للعام

والبيان

في حمل العام على الخاص

ايراد على الفاضل القمي وصاحب الضوابط

والبيان لا يجب تأخره عن المبين فلما لم يتأخر يحكم بالنسخ قلت وصف البيانية مقارن للمبين الذي
هو العام كما لا يخفى وما زعمه الفاضل القمي وتبعه صاحب الضوابط بان المقارنة وهم اذ البيان يتوقف
على تقديم ما يحتاج اليه فاسد لان المراد بالمقارنة المقارنة العرفية لا الحقيقية وذلك ظاهر
وان كانا مجهولي التاريخ فالحق الحكم بالحمل على التخصيص لانه لا يتصور اخراجه عن الاقسام السابقة
وقد عرفت ان الحق فيها التخصيص فان قلت من الصور السابقة الحكم على النسخ مع تقدم زمان
العمل فلم لم تحكم هنا كذلك قلت غلبة التخصيص وغلبة بقاء الاحكام واصالة عدم النسخ
يحصل منها الظن بتأخر حضور وقت العمل فيحمل على العام على الخاص ثم مما ذكرنا ظهر حكم البواقي
من الصور ولمن خالفنا في احكام هذه الاقسام حجج واهية ومستحسنات عقلية بطلانها كالظهور
الشمس وابين من الامس تنبيهات الاول اعلم ان الثمرة للمسئلة نادرة بل عديم الفائدة و
ذلك لان تاريخ بعض الاخبار وبعض الآيات وان كانا معلوما الا ان العلم بوروده احدهما
قبل زمان العمل او بعد زمان العمل غير معلوم لنا مع ان الاحكام المنوطة قد بينها الائمة
صلوات الله عليهم ففي جميع الاخبار والآيات في عصرنا هذا او ما يقربه يجب الحكم ببناء العام على
الخاص مع ان حكم هذه المسئلة ربما يفهم في حمل المطلق على المقيد كما لا يخفى على الذكي الثاني
ان ما مر من بعض الصور من الحمل على التخصيص ان ورد الخاص او العام قبل حضور وقت العمل
ليس مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل لو جوزناه لحكمنا بالحمل ايضا على التخصيص
لغلبته واصالة عدم النسخ وغير ذلك نعم لو قلنا بعدم جوازه فيصير الامر اوضح الثالث
ان حمل العام على الخاص فيما لو كان الخاص من اخبار الآحاد والعام من الكتاب فهو مبني على
حجية اخبار الآحاد والا فلا يخصص بل يطرح ما ليس بحجة وكذلك الحال في المفهوم فلو قلنا بعدم

والوجه في الكل كلام

حجية مفهوم الشرط مثلاً فلا يحمل عام الكتاب على الخاص الذي يكون مفهوم الشرط
الرابع اعلم ان العامين من وجه لعمل بأحدهما في الافتراق لو حصل التعادل بينهما واما
مادة الاجتماع فلا يجوز التخصيص اذ تخصيص احدهما بالآخر ليس أولى من العكس نعم لا بد
من الرجوع الى المرجحات ومن المرجحات ما لو كان احدهما اكثر افراداً من الآخر فيخصص
ذلك بما هو اقل افراداً لا اكثر افراداً الصريح في فاضل العام المطلق ثم يمكن اجراء
لبعض الاحكام في العامين من وجه ايضاً مثل بالورود احدهما بعد حضور العمل بمادة
الاجتماع الآخر يحكم بالنسخ مثلاً كما مر الخامس اعلم ان المراد بحضور وقت
العمل بالعام حضور وقت العمل بهذا الفرد الذي يدل عليه الخاص وينافيه والا فان ورد
بعد حضور العمل ببعض الافراد غير هذا الفرد الخاص فلا يحمل على النسخ فيما نقول به وكذا
لو ورد بعد حضور وقت العمل بهذا الفرد الخاص فيحمل على النسخ حيث نقول به ولا توقف
الا حضور زمان العمل بباقي الافراد

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

٢٢ اثنان اول ج

في المطلق والمقيد

اصل

قد عرف المطلق بتعاريف اشهرها ان المطلق ما دل على ماهيته من حيث هي يعني لا يفيد
الوحدة ولا الكثرة ثم ان ههنا اشياء ستة اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية
من حيث هي واسم الجنس المنون بتنوين التمكن والاعلام والمبهمات والنكرة
المعرف بالعهد الذهني فالاول ولا ريب خلاف في هذا التعريف بجملة افراد البواقي الثاني انه
ما دل على شايع في جنسه اي محتمل الكثرة الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل
انه موضوع لامر كلي اريد منه فرد غير معين قابل للافراد كثيرة على البدل فيدخل النكرة
والمعرف بالعهد الذهني ويخرج البواقي وصاحب التلويح جمع بين التعريفين فقال
المطلق ما دل على الماهية او على شايع من جنسه والتحقيق ان يقال التعريف الاول

فاسد

في المطلق والمقيد

ايراد على صاحب التلويح

فاسد لخروج النكرة والعهد الذهني منه مع انهما مطلقان ولا يصح سلب المطلق عنهما
وكذا التعريف الثاني لعدم صدقه على المفرد المنون بتنوين التمكن واسم الجنس المعرف
الدال على الماهية مع انهما مطلقان عند الاصوليين في اطلاقاتهم وعدم صحة
السلب ايضا بالنسبة اليهما متحقق واما تعريف صاحب التلويح ففيه انه تعريف
بالافراد وليس ذلك من دأب المعرفين بل التعريف يلزم ان يكون للماهية وبالماهية
لا للماهية بالافراد فالاولى احالة المطلق الى العرف فكلما يصدق عليه المطلق في عرفهم
فهو مطلق ثم النسبة بين تعريف المقيد المذكور سابقا تباين كلي والنسبة
بين كل منهما مع تعريف صاحب التلويح اعم واخص مطلق واما المقيد فقد عرف تارة
بانه ما دل لا على شايع في جنسه قال صاحب الضوابط تبعاً للبعض وانما قال ما دل لا
على شايع ولم يقل ما لا يدل على شايع لان المهمل يدخل على الثاني دون الاول انتهى
محصلا وفيه نظر لان المهمل خرج من قوله في جنسه اذ ليس للمهمل جنس كما لا يخفى فالاولى
الاولى ان يقول ما لا يدل على شايع في جنسه ثم ان الاعلام والمبهمات يدخلان
في هذا التعريف ويعرف تارة بما اخرج عن شايع والنسبة بين التعريفين عموم من وجه
مادة الاجتماع قوله هذا الرجل والافتراق من الاول في الاعلام ومن الثاني في المطلق
المقيد كقوله اعتق رقبة مؤمنة والنسبة بين التعريفين الاولين للمطلق والاول
للمقيد اعم مطلقاً باطلاق تعريف المقيد وبينه وبين التعريف الثاني للمقيد التباين الكلي
وازاله عكس نقول ان التعريف الاول للمقيد اعم لان مثل الرقبة المؤمنة التي جعلتها
مثالاً لمادة الافتراق من الثاني يصدق عليه التعريف الاول للمقيد ايضاً اذ الرقبة

المؤمنة ايضا تدل لا على شايع في جنس الرقبة المطلقة بل على شايع في جنس الرقبة المؤمنة الا
اذ يشمل الابيض والاسود وغير ذلك والجواب ان المراد بالجنس في هذا المثال الرقبة المقيدة
بالمؤمنة ولكنك ان الرقبة المطلقة ليست جنس الرقبة المؤمنة اذ الضمير في قوله جنسه يرجع
الى ما دل وهو ههنا الرقبة مع القيد يدل على شايع من جنسه فلا يصدق التعريف
الاول مصادقاً الا ان قوله شايع في التعريف نكرة في سياق النفي ويدل على العموم
اي ما لا يدل على شايع اصلا والرقبة المؤمنة تدل على شايع في جملة حيث يشمل
البيضاء والسوداء والصفراء والحمراء وامثالها والحق ان التعريف الاول
للمقيد لا يصدق على العمومات وليست مقيدات ولو قيل يلزم الواسطة
بين المطلق والمقيد وهي غير معقول قلت الواسطة متحققة وعدم تعقله دليل
بلا دليل فانا اذا راجعنا الى عرف الاصوليين نجد كثيراً من الالفاظ يصح سلب
المطلق والمقيد منها

اصل

المطلق قد يدل على العموم بدليل الحكمة او بالالتزام او غيرهما كما في احل الله البيع
فان لفظة البيع مطلق ودل على العموم بالالتزام لان الحكم متعلق على الطبيعة
وهي سارية في الافراد ثم ان العموم المستفاد من المطلق قد يكون بدليا وقد يكون
استغراقيا كقوله جئني برجل فان العموم المستفاد منه بدلي وقوله احل الله
البيع فان العموم المستفاد منه استغراقي وكل منهما اما افرادي بمعنى ان اللفظ
يدل على تلك الافراد ويصدق عليها صدق الكلي على الافراد مثل اعتق رقبة فان
الرقبة شاملة للمؤمنة والكافرة ويصدق عليهما صدق الكلي على الفرد واما تركيبي
وهو ان يكون العموم مستفاداً من الهيئة التركيبية ولا يصدق اللفظ عليها

صدق

في المطلق والمقيد

صدق الكلي على الفرد لان ما يصدق عليه الهيئة ليس افراداً بل اجزاء واوصاف
واحوال مثل قوله اعتق رقبة مؤمنة فان الهيئة في الطلب الذي هو
امر نفسي شامل لجميع الازمان والاحوال والاوصاف كما لا يخفى ولا يبعد ان
يقال العموم التركيبي من باب حذف المتعلق ومما ذكرنا ظهر فساد قول الشهيد
الثاني ره فانهم قالوا التدليس من الامور الموجبة للخيار واختلفوا في ان الخيار
هل هو فوري ام لا احتمل الشهيد الثاني عدم كون الخيار فوريا بالاستصحاب
بمعنى انه في زمان الاطلاع كان له الخيار والاصل بقائه فيثبت عدم الفورية
والجواب عنه ان الادلة الدالة على لزوم العقد كقوله تعالى اوفوا بالعقود
يكون عاما تركيبيا يشمل لزوم الوفاء في كل زمان ومكان غاية ما في الباب
انه ورد الدليل على عدم اللزوم حين الاطلاع على البيع واما بعده فلا رافع
للاطلاق التركيبي اذ كيف يكون الاستصحاب رافعا للاطلاق بل الاطلاق
وارد عليه ثم ان صاحب الضوابط قال العموم التركيبي اعم من الافرادي اذ قد يصدق
الاول بدون الثاني كقوله العلماء يجب عليك احترامهم فانه ليس لفظاً
مطلقاً هنا مع وجود العموم التركيبي بالنسبة الى الاوصاف والاحوال والازمان
وغير ذلك وفيه انك اذا جعلت العموم التركيبي مستفاداً من الاطلاق
فكيف يمكن افتراق التركيبي عن الافرادي فان في هذا المثال ليس عموماً افراديا فكيف
يتحقق فيه العموم التركيبي الذي على مذهبك يكون بمعنى الرايا للاطلاق
نعم هذا الافتراق صحيح على احتمال كون العموم من باب حذف المتعلق واما على غيره فلا يصح

ايراد على صاحب الضوابط

احـ
حمل المطلق على العموم مشروط بشرطين الاول ان يكون اللفظ المطلق متواطيا بالنسبة الى افراده فان كان مشككا فلا يحمل على العموم بل يقتصر في الحكم على الافراد الشايعة كما لو قال اذا وقع انسان في البئر فانزح اربعين دلوا فانه لا يشمل الخنثى لانه فرد نادر لا ينصرف الاطلاق اليه وقد نسبوا السيد المرتضى على عدم اشتراط هذا الشرط حيث جوز غسل الثوب بالماء المضاف تمسكا باطلاق الامر بالغسل وقال وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل الى ما يغسل به في العادة وهو الماء المطلق وذلك لانه لو كان كذلك لما جاز الغسل بماء النفط والكبريت لعدم انصراف الاطلاق اليهما مع جواز الغسل بهما اجماعا فيعلم منه ان المراد من الغسل الاطلاقي الشامل لجميع الافراد نادرا كان او شايعا والجواب عنه اما اولا فبان السيد لم يظهر مخالفته صريحا بل يحتمل ان يكون مراده ان الاجماع ايتم في هذا المقام بارادة الماهية من اللفظ وعدم العمل بالاطلاق واما في جميع المطلقات فليس الاجماع متحققا ويعضده ان العلامة في المختلف في باب الصوم نسب عدم بطلان الصوم بالاكل والشرب لغير المعتادين الى السيد المرتضى وقال احتج السيد بان تحريم الاكل والشرب ينصرف الى المعتادين واما غيرهما فليس بمحرم للاطلاق فيبقى على اصالة الاباحة وثانيا فبان الاطلاق كما تحقق في الامر بالغسل في بعض الروايات فقد ورد التقييد ايضا بالماء في بعض الروايات الاخر فلا بد من حمل المطلق على المقيد ح نقول لفظ الماء حقيقة في المطلق مجاز في المضاف والاصل في الاستعمال الحقيقة فيعلى عدم الاجزاء

بالماء المضاف وثالثا سلمنا كل ذلك لكن الدليل وارد في ماء الكبريت وهو الاجماع واما المضاف فلا اجماع فلا ينصرف اليه الاطلاق ورابعا ان السيد ان اراد عدم وجود التشكيك في المطلقات فهو كلام ظاهر الفساد لانا نجد في الخارج وجوده عرفا وان اراد وجوده عرفا وعدم اعتباره شرعا ففيه ان الدليل عليه ليس موجودا في عدم الاعتبار في جميع المطلقات مضافا الى ان فيما نحن فيه ايضا لم يرد الدليل على عدم اعتباره بالنسبة الى جميع الافراد النادرة بل تحقق الاجماع بالنسبة الى فرد واحد من الافراد النادرة اعني ماء الكبريت مثلا فلا يمكن منع عدم الشمول بالنسبة الى ساير الافراد النادرة مثل المضاف وغيره الا ان يقول في رد الاخير ان العرف يفهم من الاجماع ان المراد من المطلق الماهية الشاملة لجميع الافراد النادرة ولا يخفى بعده الثاني من الشرطين في شمول المطلق لافراده ان لا يرد المطلق مورد بيان حكم اخر والا فلا يفيد العموم مثلا اذا قال لحم الغنم حلال فلا يدل على حلية لحم الغنم المغصوب اذ الاطلاق لم يرد لبيان حكم مطلق الحرمة بل كان مسوقا لاجل بيان ما يحل بالذات والمغصوب مما يكون حراما بالعرض لا بالذات ومنه قوله تعالى فكلوا مما امسكن فان الاصطياد بالكلاب المعلمة جائز ويحل الكل ما امسكه الكلب واما موضع العض فلا يمكن الحكم بطهارته بهذه الاية اذ هي واردة في بيان حكم الحلية واما الطهارة فلا تشملها الاطلاق اذ ليست الاية مسوقة لبيانها قال شارح اللمعة ان الشيخ قال

لا يجب غسل موضع العض للاطلاق الامر بالاكل مع عدم الامر بالغسل والجواب عن الشيخ واضح بعد ان العرف يساعدنا على عدم الشمول لو كان المطلق واردا في مقام بيان الحكم الاخر ثم ان الميزان في فهم ان المطلق وارد مورد الحكم الاخر هو ان المتكلم لو صرح بحكم هذا الفرد مخالفا لحكم المطلق فان فهم التعارض بين الكلامين عرفا فيعلم عدم ورود الحكم المطلق مورد حكم اخر بل يحمل المطلق ح على المقيد وان لم يفهم التعارض فيعلم ان المطلق وارد مورد حكم اخر وليعلم ان اللفظ المطلق اما ان يكون متواطيا في زماننا وزمان الشارع فلا اشكال في العمل بالتواطي وان كان العلم حاصلا بالتشكيك في الزمانين فكذلك يجب العمل بالتشكيك بلا شك وان كان متواطيا في زمان الشارع ومشككا في زماننا او العكس فلا ريب ان المعتبر زمان الشارع اذ لولاه اما ان تكليف المشافهين بعرفنا فهو تكليف بما لا يطاق او كل واحد مامور بعرفه فهو مستلزم للتصويب فتعين ان يكون الكل مامورا بعرف المشافهين وكذلك المتتبع حال زمان نزول الخطاب لو كان اللفظ متواطيا بالنسبة الى فرد في زمان الشارع ومشككا بالنسبة الى الاكثر وصار الحال في زماننا بعكسه واما لو كان اللفظ مشككا في زماننا وشككنا في زمان الشارع انه هل كان متواطيا او مشككا فاصالة تاخر الحادث وان يحكم بتاخر حصول التشكيك عن زمان نزول الخطاب لكون الثاني مورخا دون الاول لكن هذا الاصل بالنسبة الى التشكيك الحاصل من غلبة الوجود الحاصل في زمان الوضع وان يمكن التمسك بالاجماع المركب الا ان مقتضى الاستقراء الحاكم اتحاد زماننا مع زمان المشافهين

فحكم بالتشكيك مضافا الى الحكم بتشابه اجزاء الزمان وان كان اللفظ متواطيا في زماننا وشككنا حال اللفظ في زمان نزول الخطاب فمقتضى تشابه الازمان واصالة بقاء ما كان على ما كان والاستقراء المتقدم ولو كان اللفظ لغة متواطيا ومشككا في زماننا او بالعكس وشككنا زمان نزول الخطاب فهذه الصورة متفرعة على تعارض العرف واللغة وقد مر في مبحثه ان الحق تقديم اللغة ثم مما مر ظهر شمول العام للافراد النادرة دون الانذار

احـ
لا ريب ان المطلق يحمل على الفرد الشايع كما هو المعروف وانما الشان في ان هذا الحمل هل هو لنقل المطلق على الفرد الشايع او لاجل الاشتراك اللفظي بمعنى ان اللفظ موضوع للماهية الموجودة في ضمن جميع الافراد ولكن كثرة الاستعمال صار سببا لوضع اللفظ للافراد الشايعة والشهرة قرينة معينة او ان الافراد الشايعة من باب المجاز المشهور او انه من باب الاخذ بالمتيقن كما يظهر من الفاضل القمي بمعنى انا نقطع بعدم ارادة الماهية الموجودة في الفرد النادر ولكن الامر دائر بين الماهية المتحققة في ضمن الفرد الشايع او الماهية المطلقة وعلى التقديرين القدر المتيقن في الاتيان هو الافراد الشايعة او انه من باب الاشتراك المعنوي بمعنى ان الشهرة قرينة لاطلاق الكلي على الفرد الشايع او ان الحمل في المضر الاجمالي من باب الاخذ بالمتيقن وفي المبين العدم من باب الاشتراك المعنوي او انه من باب العهد الخارجي او من باب العهد الذهني احتمالات ثمانية بل على طبق بعضها او كلها اقوال وقبل الخوض في الاستدلال نقدم مقدمة وهي ان المطلق اما متواطئ بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدوي بمعنى ان السامع يشك في بادي النظر في صدق اللفظ على بعض الافراد ولكن بعد التامل يظهر له شمول اللفظ وهذا ايضا من قسم التواطي الا ان المتواطي

يقدم على هذا القسم في مورد التعارض او شك بالتشكيك المضر الاجمالي يعني ان السامع
يشك بالنسبة الى بعض الافراد ويتردد فيه فاستعمال اللفظ على سبيل الاطلاق يصيره
مجملاً او مبيّن العدم بمعنى ان السامع يحكم بعدم شمول اللفظ لبعض الافراد وهو ايضا قد يكون
اذا ادخل عليه اداة العموم شمل الافراد التي هي مبيّن العدم وقد يكون بحيث اذا ادخل
عليه اداة العموم ايضا لم يشمل تلك الافراد وجهة الاشتراك بين المضر الاجمالي والمبيّن
العدم شمولهما للافراد الشايعة وجهة الامتياز ان المضر الاجمالي بالنسبة الى الفرد
الشايع يثبت الاجمال من باب الشايع في ادلة السنن بخلاف مبيّن العدم
اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم ان الاحتمالات الثمانية السابقة غير السادس باطلة
اما الاحتمال الاول اما اولا فبا صالة عدم النقل بمعنى انه مستلزم لحوادث كثيرة الاصل
عدمها واما ثانيا فبان الغالب عدم النقل كما مر في تعارض الاحوال فلو كان المطلق
منقولا على الشايع يلزم كثرة النقل اذ اكثر المطلقات لها افراد شايعة وثالثا
فبان ذلك لو كان من باب النقل فلزم تفريع المسئلة على تقديم اللغة او العرف
اذ المنقول اليه لغوي فمن يقول بتقديم اللغة يلزمه القول بعدم الحمل على الشايع مع
ان غير المرتضى فيما نحن فيه مطبقون على الحمل على الشايع ورابعا فبانه لا يتم في المضر
الاجمالي اذ لا يجب الحمل على الشايع مع ان اللفظ فيه مجمل بالنسبة اليه وخامسا انه لم فما لو
كان الشيوع لكثرة الاستعمال اذ لو كان لكثرة الوجود فلا يتحقق الوضع التعيني وسادسا انه لو كان
كك لما شمل المبيّن العدم الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم مع انه يشمله بعد
ادخال اداة العموم في بعض الالفاظ وسابعا انه لو كان منقولا لصح السلب
عن المنقول عنه مع انه لا يصح اذ سلب الانسان عن ذي الراسين غير صحيح
مع انه فرد غير شايع وثامنا انه لو كان منقولا لما صح السلب عن خصوص

الفرد الشايع

الثاني فلالا

الحوادث فيه وثانيا

الفرد الشايع مع صحته والاحتمال [illegible] باصالة عدم الاشتراك لكثرة [illegible]
بندرة الاشتراك وثالثا بصحة خصوص الفردين ورابعا بانه لا يتم في مبيّن لعدم [illegible]
اذ مقتضى الاشتراك الاجمال عند عدم القرينة وليس متحققا في مبيّن العدم فتامل وخامسا بعدم [illegible]
فيما لو كان الشيوع لكثرة الوجود وسادسا بعدم تبادر الفردين على الخصوص فليس مشتركا وسابعا
فتبادر القدر المشترك وهو علامة الحقيقة واما الاحتمال الثالث لا او لا فبانه يلزم التوقف
في الحمل على الشايع كما هو مذهب المشهور مع انهم لا يتوقفون في الحمل على الشايع الا الدولاتي فيقوله
بعدم الحمل ولا يقول بالتوقف وثانيا فبان المجاز على خلاف الاصل فلا وجه للارتكاب وثالثا
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فتبادر الباقي فبانه لو كان مجازا مشهورا لما حمل النادر
عند ارادة العموم والتالي باطل وكذا المقدم وخامسا انه لا يتم فيما لو كان
التشكيك من غلبة الوجود واما الاحتمال الرابع اما اولا فلانه لا يتم في
مبيّن العدم اذ لا اجمال فيه حتى يؤخذ بالمتيقن وثانيا ان الاشتغال
لا يتم في جميع المواضع بل قد يقتضي الاصل البرائة كما لو لم يتمكن من الفرد
الشايع الى اخر وقت الامكان فمقتضى الاصل الاتيان بالنادر واما الاحتمال
الخامس فبعدم تماميته في المضر الاجمالي اذ القرينة لم تمنع عن الاتيان بالفرد
الغير الشايع بل اللفظ بالنسبة اليه مجمل واما الاحتمالان الاخران فبعدم تماميتهما
في غير المعرف باللام مع عدم الدليل عليهما في المعرف باللام فالحق اذاً
الاحتمال السادس والدليل عليه انه بعد ابطال الاحتمالات الباقية تعيّن
المصير اليه مضافا الى فهم العرف فان قلت انت تحكم في المطلق المقيد با
لمنفصل بالمجازية مع ان حمل المطلق على الشايع في مبيّن العدم تقييد با
لمنفصل وهو الشهرة مع انك تقول باشتراكه معنى قلت اذا انحصر افراد المطلق

وجه ان اصالة الحقيقة
انما هو حيث الوصف
وليس موجودا ههنا منه
ايرادان على الفاضل القمي

في عشرة مثلا فكلك ان الحمل عليهما ليس من باب التقييد وفي مبيّن العدم ايضا كك
فان الافراد النادرة وان وجدت الا ان المتكلم ادعى عدمها مثل الحقيقة
الادعائية في قوله زيد اسد بمعنى هل رايت الاسد او سمعته فزيد هو هو بعينه كما
ذكره السكاكي في المفتاح والثمرة في هذا البحث كثيرة كما في ترك الاستفصال وغيره

اصل
التشكيك يحصل من غلبة
الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال فاذا تعارض الغلبتان فهل تقدم ايهما وجهان
والصور المتصورة اربعة لانه اما ان يكون احد الافراد اغلب وجودا والبواقي
مساوية له في الاستعمال او ان بعض الافراد اغلب استعمالا والنادرة مساوية
في الوجود له او الغلبتان متساويتان متوافقتان فلا نزاع في هذه الصور
وان كان الغلبتان مختلفتان كان يكون ما هو اغلب استعمالا اقل وجودا
او بالعكس والحق الرجوع الى العرف والظاهر تقديم الغلبة استعمالا على ما هو
اغلب وجودا عرفا فهو المتبع اصل
اذا شك في التواطي والتشكيك فهل الاصل التواطي او التشكيك وليس هذا
مبتنيا على تحقيق ان التشكيك هل هو من موانع ظهور اللفظ او جزء له او شرط له
فان قلنا بالمانعية فالاصل التواطي لاصالة عدم المانع وان قلنا بالاخيرين
فالاصل هو التشكيك اذ الشك في الشرط او الشطر مستلزم للشك في المشروط
والكل فالاصل عدم تحقق المقتضي كما زعم صاحب الضوابط وفساده واضح لان
التشكيك ان قلنا بكونه عدميا فالاصل هو التشكيك اذا كان مانعا وان كان

عدم شرطا

عدم شرطا او شطرا فالاصل ايضا هو التشكيك لكونه عدميا او مطابقا للاصل والحاصل
ان الاصل عدم تحقق هذا الشرط والجزء وان قلنا بكونه وجوديا فان كان مانعا
فالاصل عدمه وكذلك ان كان عدمه شرطا او شطرا اذ الاصل تحقق هذا الشطر او الشرط
لكونه عدميا مطابقا للاصل وقد مر بيان هذا المطلب في اوايل الكتاب ثم
الظاهر كونه وجوديا فيرجح الاصل التواطي مضافا الى الاستقراء فان المطلق بالنسبة
الى غالب افراده متواطئ والمشكوك يلحق بالغالب فان قلت الغالب في المطلقات
التشكيك فالمشكوك يلحق بالاغلب قلت هذا الاستقراء نوعي وما ذكرناه شخصي
مقدم عليه فالاصل مع التواطي ولو قطعنا بانه مشكك وشككنا انه مضر اجمالي
او مبيّن العدم فالاصل هو الاول اما لو كان التشكيك لغلبة الاستعمال
فالاصل عدم بلوغه الى حد مبيّن العدم واما لو كان لغلبة الوجود فالاصل
عدم بيان عدم شمول النادر اذ لو كان مبيّن العدم يلزم بيان عدم دخول
النادر وهو حادث والاصل عدمه مضافا الى ان الشك في كونه مبيّن العدم معناه
انه ليس مبيّن العدم كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر حكم ساير صور التعارض كما لو دار
الامر بين مبيّن العدم والبدوي او بينه وبين المضر الاجمالي اصل
اذا تعارض المطلق والمقيد فهل يحمل المطلق عليه ام لا اعلم ان للمطلق
والمقيد تقسيمات الاول ان الحكم في المطلق والمقيد اما متحد كقوله
اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلف كقوله اعتق رقبة ولا تملك رقبة
هاشمية الثاني ان موجب الحكم اما متحد فيهما ام مختلف كان يكون المطلق في
الظهار والمقيد في الايلاء والثالث اما مثبتان او منفيان او مختلفان

في المطلق والمقيد

الرابع ان الحكم في الطرفين اما غير الاستحباب والوجوب سواء كانا تحريميين او تنزيهيين
او كلاهما مباحين او مختلفين واما ان الحكم الاستحباب والوجوب سواء كانا استحبابيين
او وجوبيين او مختلفين الخامس انهما اما معلوما التاريخ او مجهولاه او مختلفان اذا
عرفت تلك الاقسام فاعلم ان تحقيق الكلام في تلخيص المرام يتم برسم مقامات
المقام الاول فيما لو كان متعلق الحكم مختلفا مع اتحاد موجب الحكم كقوله ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاطعم رقبة هاشمية الحق ان المطلق لا يحمل على المقيد
بجميع الاقسام لان موجب الحمل هو التعارض بينهما عرفا وليس متحققا في المقام ولا خلاف
فيه عند الامامية وان نقل الخلاف عن بعض العامة ولا عبرة به المقام الثاني
فيما لو كان متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب والسبب مثل قوله ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان قتلت خطأ فاعتق رقبة مؤمنة الحق عدم الحمل ههنا ايضا كما مر المقام
الثالث فيما لو كان الحكم وموجبه متحدا مع كون الحكم غير الوجوب والاستحباب سواء كان
تحريما او ندبا او كراهة او غيرها من الاحكام الوضعية فاما انهما مثبتان او منفيان
نحو لا يحل البيع لا يحل بيع الربا فلا حمل لعدم التناقض او مختلفان فالحمل متعين
لفهم العرف التناقض الموجب للحمل المقام الرابع فيما لو كان الحكم وموجبه متحدا
مع كون الحكم الوجوب والاستحباب فحكمهما اما وجوبيان او ندبيان او مختلفان
وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان فان كانا ندبيين مثبتين او
منفيين فلا حمل للعرف ولذلك يعد القيود في المستحبات مكملات او مختلفين
فالحمل متعين واما لو كان احدهما واجبا والاخر مستحبا سواء كانا مثبتين او منفيين

او مختلفين

القيد على المطلق في حمل

مختلفين
او فلا حمل ايضا لخروجه عن محل الفرض اذ الحكم ليس متحدا مع اختلاف متعلق الحكم وا
لو كانا وجوبيين منفيين فلا حمل ايضا او مختلفين فالحمل متعين او مثبتين
فهو محل نزاع الاصوليين ولا ريب ان العرف يفهم التناقض بين المطلق و
المقيد حين اتحاد الموجب والحكم والاحتمالات المتصورة في دفع التناقض احد
الوجوه الاربعة الاول ارتكاب المجاز في المقيد بان يحمل الامر فيه على الاستحباب
الثاني ان يحمل الامر في المقيد على الوجوب التخييري الثالث ان يقال بالتداخل
نحو انهما واجبان عينيان فان اتى بالمقيد فقد امتثل بالتكليفين وان اتى
بالمطلق فيجب الامتثال بالمقيد ثانيا ايضا والوجه الاول لان خارجا عن النزاع
اذ الكلام في الواجبين العينيين والامر فيهما ليس كذلك اذ في الاول دار الامر بين
الواجب والمستحب وفي الثاني يكون الواجب تخييريا فيتعين الوجه الرابع وهو حمل المطلق
على المقيد بمعنى ان المراد بالمطلق المقيد وهو المفهوم منهما عرفا والفهم العرفي هو المتبع
فلا وجه لترجيح الاستحسانات في ترجيح احد الوجوه وههنا فوائد مهمة الفائدة
الاولى ان العرف هل يفهم التقييد من نفس المطلق بمعنى ان المقيد قرينة على ان المراد
بالمطلق هذا المقيد فيكون قوله اعتق رقبة من باب اطلاق الدال على المدلول الواحد كما اختاره
سلطان العلماء فيكون مجازا او ان الحمل من باب الدالين والمدلولين بمعنى ان المراد بالرقبة
معناها الكلي والمراد بالمؤمنة الفرد والهيئة التركيبية تدل على تحقق الكلي في ضمن هذا الفرد
فيكون حقيقة كما اختاره الفاضل القمي الحق ان يقال المطلق ان قيد بمتصل فالحق مع
الفاضل القمي لفهم العرف وان كان المقيد منفصلا فالحق مع السلطان للعرف الفائدة
الثانية لو ورد دليل على الحمل وان لم يجتمع شروطه مثل ما لو كان متعلق الحكم مختلفا
ولكن ورد الدليل الخارج على الحمل فهو متعين كقوله اعتق رقبة وقوله لا تملك كافرة

فالاولى ملاحظة قوله ان العتق يجب ان يكون عن ملك فيتعين حمل المطلق على المقيد بمعنى
ان المراد من الرقبة المؤمنة الفائدة الثالثة هل التقييد من باب البيان او من باب النسخ
الحق انه من باب بناء العام على الخاص الفائدة الرابعة اعلم ان المشهور نفي مفهوم الوصف
على عدم الحجية وقد ادعي الاجماع في حمل المطلق على المقيد في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة
وليس ذلك الا بمفهوم الوصف الدال على عدم وجوب غير الفرد المقيد والا
فلا تعارض بينهما حتى يحمل المطلق على المقيد وقد اجيب عنه بوجوه اما اولا
فبان مرادهم في بحث مفهوم الوصف عدم الحجية فيما سوى المسبوق بالمطلق
واما في المسبوق بالمطلق فمفهوم الوصف حجة بالاجماع على حجية المفهوم فيه
وسبق المطلق قرينة على المفهوم وثانيا فبما ذكره الفاضل القمي من ان الحمل
ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا مع العلم بوحدة التكليف ومعه
لا بد من الاتيان بالمقيد لانه القدر المتيقن في الامتثال فيتعين الحمل
لقاعدة الاشتغال وثالثا فبان الحمل على المقيد ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف
وبعد ذلك يحصل التعارض بين المطلق المجوز للكفاية بغير المقيد والمقيد المعين
للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر وهذه
الوجوه كلها ساقطة عن درجة الاعتبار اما الاول فلان المقيد الذي يحمل عليه
المطلق قد يكون لقبا فمقتضى كلامكم تحقق الاجماع على حجية مفهوم اللقب
مع انهم نقلوا الاجماع على عدم حجيته والمخالف الدقاق والحنابلة فكررت على ما قررت

لانك

المقيد
المطلق

لانك تريد رفع التناقض بين المشهور فيما سبق والاجماع ههنا فقد وقعت
في المحذور بين الاجماعين واما الثاني فبان الاشتغال لا كلية له حتى تحمل المطلق
على المقيد في جميع المواضع اذ قد يقتضي الاصل عدم الحمل كما كان متمكنا في اول
الوقت من الاتيان بهما ثم زال القدرة عن المقيد فالاستصحاب يقتضي الاتيان
بالمطلق واما الثالث فلان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا
يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض بعد ملاحظة النصوصية والظهور ثم
يقدم الاول مع ان العرف يحمل المطلق على المقيد بمجرد السماع والحق ان العرف
يحمل المطلق على المقيد واما ان وجهه اي هو الحجية مفهوم الوصف ام لا فلا نعلم
فلا فائدة لنا في فهم سر فهم العرف الفائدة الخامسة اعلم ان كل من قال بدلالة
النهي على الفساد لزمه حمل المطلق على المقيد فما وجه عنوان المختلفين في الاثبات
والنهي في هذا المبحث فلو قال القائل بالفساد ههنا بلزوم الحمل فيلزم التكرار في
العنوان وان قال بعدم الحمل فيلزم التناقض ايضا والجواب عن ذلك قد مر مفصلا
في دلالة النهي على الفساد الفائدة السادسة ان حكم المختلفين قد ظهر في بحث حمل
العام على الخاص فالعنوان مرة اخرى تكرار الا ان يقال ان المقصود بالذات ههنا
ذكر المثبتين واما ذكر المختلفين فانما كان استطرادا وهو بعيد الفائدة السابعة
الاصل في اتحاد السبب وحدة التكليف الا ما خرج بالدليل واذا اختلف السبب
فالاصل عدم اتحاد التكليف الا ما خرج والدليل على الكل فهم العرف فعد هم اتحاد
التكليف شرطا اخر لا وجه له اذ اشتراط اتحاد السبب يغني عن ذلك الفائدة الثامنة

اعلم انه لو ورد مطلق ومقيد له بالفرد النادر فهل يحمل المطلق على المقيد ام لا الحق
ان يقال ان المطلق مع اجتماع شرائط الحمل ان كان مشككا بالتشكيك البدوي
فالحمل متعين وان كان مضرا اجماليا فكذلك وان كان مبينا للعدم فلا يحمل
اذ المطلق لم يكن شمولا للفرد المبين لعدم فكيف يحمل المطلق على المقيد
والدليل في الكل الفهم العرفي الفائدة التاسعة قد مر من حمل المطلق
على المقيد عند وجود الشرائط اغلبي فلو وجد الشرائط وفهم العرف عدم
الحمل او دل الدليل على عدم الحمل او وجب اتباعه وذلك ظاهر لا غبار عليه
الفائدة العاشرة اعلم ان فرض المختلفين بان يكون كلاهما وجوبيين ايراد على صاحب الضوابط
منفيين او ندبيين كما صدر من صاحب الضوابط وبعض اخر فلا وجه له
وغير متصور فان قوله لا يجب عليك عتق الرقبة وقوله لا يجب عليك عتق
الرقبة المؤمنة لا يعدان وجوبيين منفيين وذلك غير خفي على الزكي
الفائدة الحادية عشر قال الشهيد في تمهيد القواعد ان الدليلين المتعارضين
لو كان كل واحد منهما مطلقا من وجه ومقيدا من وجه اخر فيجب تقييد كل
منهما بالاخر اعمالا للدليل وجب الجمع بين المطلق والمقيد ولاستحالة
الترجيح بلا مرجح لو قيدنا احدهما دون الاخر قال ومن فروع القاعدة قوله ع
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع اذا
بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان الاول مطلق من جهة بلوغ الكرية وعدمه مقيد
من جهة

في المطلق والمقيد
من جهة تغير احد الاوصاف الثلثة والثاني بالعكس فيقيد الاول بما اذا كان كرا او الثاني
بما اذا لم يتغير احد الاوصاف الثلثة انتهى محصله وفي الحمل ههنا اشكال من حيث
وجود فهم العرف على التقييد مطلق كل واحد منهما بقيد الاخر الفائدة الثانية عشر
اذا علق الحكم بفرد غير معين من افراد وجد دليلان متعارضان كل منهما يقتضي
الحكم ارد ذلك الحكم في فرد مخصوص غير الفرد الذي دل عليه الاخر وح الدليلان المقيدان
يتعارضان ويتساقطان مع فقد المرجحات فيبقى الحجة دليل المطلق سليما عن
المعارض الفائدة الثالثة عشر يجري في المطلق والمقيد ما جرى في العام والخاص
من الاحكام وفاقا وخلافا مقبولا ومزيفا فيقع التقييد بالمتصل والمنفصل
لفظا وعقلا مفهوما ومنطوقا كتابا وسنة الى غير ذلك الا ما قد ظهر من الاختلاف
بين العام والخاص والمطلق والمقيد في طي كلماتنا مثل ان تقييد المطلق الى
الواحد جائز اتفاقا بخلاف تخصيص الاكثر وان العام لا يشمل الافراد النادرة ويشمل
النادرة بخلاف المطلق فانه لا يشملها وان العام والخاص بالمثبتين لا يحمل احدهما
على الاخر بخلاف المطلق والمقيد وغير ذلك الفائدة الرابعة عشر كلما يجري فيه العموم و
الخصوص من الادلة فيجري فيه الاطلاق والتقييد وكلما لا يجري فيه العموم والخصوص فلا
يجري الاطلاق والتقييد مثل ان الاجماع المنقول قد يكون عاما وقد يكون خاصا
فكذلك قد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا والاجماع المحقق لا يتصف بالعموم والخصوص
فكذلك لا يتصف بالاطلاق والتقييد الفائدة الخامسة عشر ان ما مر من الحكم بلزوم
الحمل من حيث الاطلاق والتقييد بمجردهما لا مطلقا كما هو الشأن في جميع المسائل

فاذا اعتضد الاطلاق بالعمل او بغيره مما يضعف الاحتمال بالتقييد في خارج مما مر بل يكفي
تقديم الاطلاق للمرجحات الفائدة السادسة عشر قد ظهر لك مما مر حال الاطلاق
والتقييد بالنسبة الى الاحكام الوضعية الفائدة السابعة عشر فهم العرف في الحمل المذكور
انما هو فيما كان الشك في المكلف به واما اذا كان الشك في المكلف كما في قوله يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا ففي الحمل اشكال لعدم فهم العرف المقصد السادس في المجمل
والمبين وفيه فصول الفصل الاول في المجمل اصل
المجمل في اللغة المجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه وفي الاصطلاح عبارة عما يحتمل وجهين فصاعدا
احتمالا متساويا فيشمل القول والفعل والترك والتقرير وقيل هو عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم
منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا ولا يخفى انه يخرج على هذا غير القول مع ان الفعل و
الترك والتقرير ايضا يطلق عليها المجمل اصطلاحا وحينئذ لا يصح سلب اسم المجمل عليها
ثم ان المجمل القولي اما ان يكون الاجمال في المفرد او المركب او فيهما والاول اما ان يكون الاجمال فيه ناشئا
من تعدد الوضع كالمشتركات اللفظية عند فقد القرائن او ناشئا من تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع
كالضمير المحتمل الرجوع الى مرجعين على سبيل البدل او ناشئا من تعدد الموضوع كالمختار المحتمل للفاعل
والمفعول او ناشئا من الاشتراك المعنوي بان اقيم القرينة على عدم ارادة الماهية المطلقة و
شككنا في تعيين الافراد او ناشئا من تعدد المجازات مع عدم وجود الاقربية والا الاجمال
في المركب فقط كقوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح حيث ان
الاجمال مفقود في المفردات لكن انما هو في قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه
محتمل للزوج وولي الزوجة الصغيرة واما الاجمال الناشئ من المفرد والمركب كليهما كما لو ورد
لفظ مشترك في اية العفو المتقدمة فالنسبة بين مجمل المفرد والمركب عموم من وجه وقد عرفت
مورد الاجتماع والافتراق اصل
المجمل

في المجمل
المجمل اما ذاتي او عرضي والمراد به ان يكون الاجمال من نفس المتكلم كان يقول ايتني بعين
ولم يعين معناه او عرضي بان لم يكن الاجمال حين الخطاب الا ان القرائن
الدالة على المراد فقدت لتمادي الاعصار ولا خلاف في جواز صدور الاخير من
الشارع واما الاول ففيه اشكال وقد عنونه القوم واطالوا الكلام فيه وقد
يشكل في عنوانه بان البيان اما لم يصل اصلا فهذا داخل في مسئلة تاخير
البيان عن وقت الحاجة او وصل قبل زمان الحاجة فهو داخل في مسئلة
تاخير البيان عن وقت الخطاب فهذا داخل في احد المسئلتين الاتيتين
وذكره ههنا تكرار بارد فان قلت مرادهم في عدم جواز تاخير البيان عن
وقت الحاجة هو ما لم يرد البيان عند الحاجة ولكن ورود البيان بعد وقت
الحاجة والكلام فيما نحن فيه ما لم يرد بيان اصلا قلت كلامهم ثمة اعم مما
قيدت به والحق في الجواب عن الاشكال على ما يختلج بالبال ان يقال مراد القوم فيما
نحن فيه مجرد صدور المجمل ولو كان متصلا باواخر الخطاب ثم على فرض الجواز
عنونوا ان تاخيره عن وقت الخطاب هل هو جائز ام لا ثم على فرض الجواز
عنونوا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة جائز ام لا وهذه مسئلة الثلثة
مترتبة في الجواز فلو قلنا بعدم الجواز في الاولى فيسقط نزاع الاخيران ولو
قلنا بالجواز فلو قلنا في الثانية بالجواز فيسقط نزاع الثالث ولو قلنا بالجواز
فيحتاج الى عنوان الثالث ثم الدليل على ان المراد فيما نحن فيه مجرد جواز صدور

المجمل سواكان البيان معه ام لا دليل المانع فانه استدل على مطلوبه بان هذا المجمل ان كان مع البيان فيلزم التطويل اذ البيان في افادة المطلب وان لم يكن معه بيان اصلا فيلزم التكليف بما لا يطاق والحق في المقام جواز صدور المجمل الذاتا والاصل الامكان ولا قبح عرفا او لغة وعقلا ربما كان مطلوبا او الكلام للاخبار عليه اصل

اذا ورد مجمل وحبين حمل المجمل الاول على الثاني ام لا الحق ان يقال ان كان السبب متحدا واختلف المحل كقوله ان طاب ولدي المرضى فاعط زيدا عينا وان طاب فاعط عمروا درهما فلا حمل اذا اتحد المحل ايضا ولكن متعلق الحكم مختلف كقوله ان طاب ولدي فاعط زيدا عينا وقال ان طاب ولدي فاعط مجازا زيدا جبة فلا حمل ايضا وان اجتمعت الثلثة فلو كانا متضيقين لا يحمل ولو كانا مثبتين او مختلفين فالحمل متعين كما مر في المطلق والمقيد والدليل هو الدليل اصل

اذا صدر من الشارع لفظ له معنيان مجمل بالنسبة الى احدهما ومبين بالنسبة الى الاخر مثل قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين فان الاحصان يمكن ان يكون المراد به التزويج فيكون مبينا ويمكن ان يكون المراد به العفة فيكون مجملا فهل يحكم بان المراد في كلام الشارع المبين ويحكم بانه المجمل فيه اشكال يمكن ان يقال انه يصير مجملا لصدق تعريف المجمل عليه الا ان الحق هو الحمل على معناه المبين اذ الغالب في الخطابات الشرعية البيان والمشكوك يحمل بالاغلب اصل

قد تعرض

قد تعرض الاصوليون ههنا لذكر بعض الايات والاخبار وانها مجملة ام مبينة وذلك خارج عن فن الاصول مع ان الاختلاف قد وقع في كثير من الاخبار والايات الا انا ايضا نتبع اثرهم ونذكر ما ذكروه فنقول فمنها اية السرقة فقال علم الهدى السيد المرتضى ره بان اليد مشترك لفظي بين الابعاض والكل لانه استعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس المراد في الاية معلوما فهل المراد باليد او بعض الابعاض وقيل ان الاجمال من حيث القطع حيث يطلق على الابانة والجرح ولا معين في الاية والمشهور على عدم الاجمال والحق ان اليد ليس مشتركا لفظيا لعدم صحة السلب عن خصوص الافراد مع ان الاستعمال اعم مضافا الى ان الاشتراك مخالف للاصل وليس مشتركا معنويا ايضا لعدم معلومية القدر المشترك وعدم تحقق الاستعمال فيه على فرض وجوده وليس ايضا من الوضع العام والموضوع له الخاص لان احتماله في اسماء الجنس بعيد لا يفيد ولم يقل به احد بل هو حقيقة من المنكب الى رؤس الاصابع لوجود امارات الحقيقة فيه الا ان الهيئة التركيبية اعني قطع اليد مجملة عرفا مع عدم الاجمال في المفردات كقوله رايت زيدا فانه يحتمل روية الجميع ورؤية الوجه وغيرهما ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام بالليل ولا عمل الا بنية فان نفي الذات متعذر فيها ونفي الصحة من اقرب المجازات عرفا فتتعين ولا قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فمحمول على نفي الكمال للادلة الخارجية والحاصل عدم الاجمال في تلك الايات ومنها الحرمة المتعلقة بالاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فالمراد الوطي لان حذف المتعلق لعموم التشبيه يلفظ على الظهر الافراد وهو في جانب النساء

الوطي ومثل قوله حرمت عليكم الميتة وامثاله يحمل على حرمة الاكل اذ هو اظهر الافراد في حذف المتعلق ههنا فلا اجمال فيها

في المبين

الفصل الثاني في المبين اصل

المبين ما اتضح دلالته على المعنى المراد وهو ايضا ينقسم الى الاقسام الماضية في المجمل من القول والفعل وغيرهما ثم قد يكون مبينا بالعرض ثم اطلاق المبين على المبين الذاتي حقيقة من باب ضيق فم الركية حلي حفر البئر بمعنى انه ليس له فم ومعنى هذا الكلام اجعل البئر ضيق الفم ثم ان المبين بكسر الباء اصطلاحا مثل المرجح والمخصص حقيقة في المتبين ويكون قولا وتركا وتقريرا واختلفوا في وقوع الفعل بيانا المشهور نعم وقيل بالعدم والمشهور هو المنصور لصدق المبين على الفعل اصطلاحا ولا مانع منه عرفا ولا عقلا ايضا الا ما تخيله الخصم وسنبطله واستدل القائل بعدم وقوع الفعل بيانا بان الفعل اطول من القول فلو بين القول بالفعل لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو قبيح والجواب عنه اما اولا فبان الفعل ربما يكون اقصر عن القول كما في بيان واجبات الصلوة فان الفعل اقصر من القول وثانيا ان الاشتغال بالفعل لا يسمى تاخيرا كما لو امر المولى عبده بالسير الى البصرة فشرع العبد في السير ووصل البصرة بعد ايام عشرة فانه لا يسمى تاخيرا وثالثا ان الرواية دلت على وقوعه وهو قوله صلوا كما رايتموني اصلي ففعله ص وقع بيانا لقوله وهذه الوجوه الثلثة ذكرها صاحب القوانين

تبعا

تبعا للفاضل القمي ورابعا فبان الطول ربما يكون احرى واولى بوقوعه بيانا من الفعل ويصير المجمل اوضح من القول وخامسا فبان الدليل اخص من المدعى لعدم شموله لما كان مساويا مع القول وسادسا فبان هذا الدليل يجري في التقرير ايضا مع انك لا تقول بعدم وقوعه بيانا وسابعا فبانه يجري في الترك ايضا مع انك تقول بجواز وقوعه بيانا وثامنا فبان القول ربما يكون اطول من الفعل في وقوعه بيانا فهذا الدليل يجري فيه مع انك لا تقول بجواز وقوعه بيانا وهذا الوجه غير الوجه الاول كما لا يخفى وتاسعا فبان الدليل اخص من المدعى اذ لو بين بالفعل قبل وقت الحاجة فلا قبح مع انك قائل بعدم جوازه وعاشرا فبانه لو بين بالفعل في اوسط اوقات الامكان مع كون الواجب موسعا فلا قبح مع انك لا تقول بجوازه ثم يمكن رد بعض الوجوه مثل الثاني بان ذلك قياس مع الفارق اذ الكلام في الجواز وعدم الجواز من المولى لا العبد ومثل الثالث بانه خبر واحد والمسئلة اصولية فلا يصح الاستدلال به فيها ومثل الخامس والتاسع بان المطلب يتم بعدم القول بالفصل الا ان يقلب فتامل ومثل السادس والسابع والثامن بان القول والتقرير والترك خرجت بالاجماع فتامل اصل

الحق عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة والتكليف بما لا يطاق كما لو قال ائتني بعين يوم الجمعة ولم يبين مراده فان الاتيان بالجميع لو كان ممتنعا فهو تكليف بما لا يطاق وان لم يكن ممتنعا فلا يجوز ايضا اذ لا يعرف ولا يفهم من هذا الخطاب

في المبين

قوله ضميمة ... منه

فتامل اشارة الى ان الدليل لعله ...

فتامل اشارة الى ان الدليل لا يخصص ... منه

في عدم جواز تاخير البيان كردر الحاجة

التكليف وذلك ظلم مضافا الى الاجماعات الحكية تقرب بعشرة وقال صاحب الواق
انه يجوز لقوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب بل علق على مشيتنا ان شئنا اجبنا
وان شئنا امسكنا وجه الدلالة ان السؤال لا يتصور الا عند الحاجة مع ان الائمة كان دأبهم
التقية والجواب عنه اما اولا فبمنع الدلالة اذ غاية ما تدل عليه الرواية ان الله لم يوجب
علينا الجواب بل علق على مشيتنا والتعلق بمشيتهم على عدم الجواب ممنوع وثانيا
ان هذا الخبر لا يفيد الظن لاعراض الاصحاب عنه وثالثا سلمنا حصول الظن ولكن المسئلة
اصولية لا تثبت بالاحاد ورابعا فبان الخبر مخالف للعقل القاطع لما تقرر في علم الكلام ان
الواجب على الامام قبول الامامة في بيان الاحكام وهو الفائدة في نصب الامام كما لا يخفى
على الاعلام وعدم الجواب مناف لذلك وخامسا ان الحكم في التقية ليس من باب البيان
بل الموافق للتقية هو حكم الله الواقعي في حق العبد وسادسا فبا خصيته عن المدعى اذ هو اعم
من التقية وغيرها مع ان ما في وجه التقريب انما يدل على حال التقية دون غيرها وسابعا
فبان عدم جواب الامام دليل على عدم التكليف وثامنا ان البيان لا يحصل بالعمومات
وغيرها فلذلك ليس على الامام الجواب فلا يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاسعا
فبان الدليل على فرض تسليم ما سبق انما يدل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة عند السؤال
والا كون التنبيه المعصوم بالتكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا
يدل عليه الدليل وادعاء الاجماع المركب مقلوب مع ان الائمة كمية الاجماع المركب
وعاشرا فبان اقتران السؤال بالحاجة دائما ممنوع ومهنا فوائد الاول في
ان الحق عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في المندوب ايضا للعقل

تاخير

حك

عقلا الثانية عدم جواز التاخير البيان عن وقت الخطاب او الى وقت واجب الموسع الحق
ايضا لما مر مضافا على الاطلاق منقول الاجماعات الثالثة قالوا انه
الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام ناسخ له وهذا الكلام باطلاقه
غير صحيح لان العام اما يسقط العمل به مرة التكليف او تكرر وعلى التقدير
اما ان الخاص ورد بعد العمل مع بقاء زمان العمل كان وقت العمل يوم الجمعة
وورود الخاص بعد العمل بالعام مع بقاء شيء من يوم الجمعة او ورد الخاص
بعد انقضاء يوم الجمعة وبعد العمل او في وسط زمان العمل قبل العمل مع
كون الواجب موسعا فان كان العام غير مكرر ففي الصورة الاولى
لا يحكم بالنسخ اذ العام ارتفع بالعمل به مرة والنسخ ارتفاع ما لولاه لثبت
وههنا لولا الخاص لم يثبت ايضا وكذلك في الصورة الثالثة فلان النسخ
لو جاز لزم المنافات للغرض اذ لو كان وجوب اكرام العلماء موسعا من اول
الصبح الى المغرب ثم قبل العمل وقت الظهر لو قال لا تكرم زيدا لزم منافات
الغرض وهو عدم كونه موسعا واذا كان العام تكراريا ففي الصورة الثالثة
لا نسخ لما مر ويجوز في الصورتين الاوليين فلا وجه لاطلاق حكم النسخ الشامل
لجميع الصور المذكورة

اصل

الاصل جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب لاصالة الجواز ووقع
عرفا وكذلك شرعا كما لا يخفى على المتتبع لانه قد يتصور للتاخير فوائد مثل
توطين النفس على الامتثال وغير ذلك فان قلت التكليف مع
عدم البيان تكليف بما لا يطاق قلت هذا اذا كان مؤخرا عن وقت الحاجة

فى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب

قلت
ايضا والمفروض خلافه مضافا الى النقض بالتكاليف الامتحانية فان قلت
انه سفه قلت لا لكونه لوجود بعض الفوائد مضافا الى ما مر في جواب الايراد
الاول فان قلت انه اغراء بالجهل قلت الجواب ما مر فان قلت ذلك
خلاف بناء العقلاء قلت قد يتعلق بالتاخير اغراض مجوزة للتاخير
عند العقلاء فان قلت لا يجوز ذلك شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك ولا شك ان الخطاب مع تاخير البيان لا يصدق
عليه التبليغ قلت اما اولا فبان الخطاب شفاهي مجمل بالنسبة الى
الغائبين والقدر المشترك من ادلة الاشتراك انما هو في الخطابات الاحكامية
الى الائمة لا غيرهم وثانيا فلان الابلاغ وقت الحاجة يصدق عليه التبليغ
وان تاخر عن زمان الخطاب وثالثا فبان النبي لو اخر البيان عن وقت
الخطاب فهو ايضا من امر الله تعالى لقوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى ورابعا فبان الاية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على
عدم جوازه بعد نزول تلك الاية واما قبله فلا فالدليل اخص من
المدعى وخامسا فبان الاية انما نزلت في خصوص خلافة امير المؤمنين ع
فلا يعم غيره لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لانا نقول هذا
تخصيص العموم بالمورد لا تخصيصه به وبعبارة اخرى بين التخصيص
لا تخصيص لوجود لفظ الموصول في الجواب كما تري في محله هذا ما اردنا
ايراده في المجلد الاول من لسان الصدق ويتلوه الثاني ان شاء الله تعالى منحث الاجماع
قد تم هذا الكتاب على يد مؤلفه الفقير الى الله الجواد محمد بن سليمان الطبيب التنكابني